

المركز القومي للترجمة

إيمانويل كانط

ميراث الترجمة

مشروع للسلام الدائم

ترجمة: عثمان أمين

الطبعة الثانية



المشروع القومي للترجمة

مشروع للسلام الدائم

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: طلعت الشايب

– العدد: ٢ / ٩٨٧

– مشروع للسلام الدائم

– إيمانويل كانط

– عثمان أمين

– الطبعة الثانية ٢٠٠٩

هذه ترجمة:

EMMANUEL KANT

Project

de

Paix Perpétuelle

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-2735426 Fax: 27354554

مشروع للسلام الدائم

تأليف: إيمانويل كانط

ترجمة: عثمان أمين



٢٠٠٩

رقم الإيداع: ١٠٦١٨ / ٢٠٠٩
الترقيم الدولي: 5 - 276 - 479 - 977 - 978
طبع بمطابع مصر للطيران

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

إلى السلام الدائم

[مقدمة للرسالة بقلم كانت]

لا حاجة بنا إلى أن نتساءل عما قصد إليه صاحب فندق هولندي ، حين نقش على ناصية فندقه رسماً يمثل قبرا : ترى هل أراد بذلك الشعار الساخر اللاذع أن يوجه اللوم إلى « الناس » عامة ، أم خص به رؤساء الدول المتعطشين إلى الحروب دائما ، أم قصره على الفلاسفة الذين يستمرثون حلم السلام اللذيذ . لكننا نود أن نضع الشرط التالي : مادام أصحاب السياسة العملية ينظرون إلى أصحاب السياسة النظرية بأنفة واستكبار ، ويعدونهم حكما لا خطر منهم على الدولة التي يجب أن تستمد مبادئها من التجربة ، وماداموا ينظرون إليهم نظرم إلى لاعبين غير مدربين استطاع التغلب عليهم بشيء من المهارة ، فينبغي على السياسي الخبير أن يكون منطقيا مع نفسه حين تصدم آراؤه آراء الفيلسوف ، فلا يستنكرها ولا يجد فيها على الدولة خطرا : هذا شرط وقائي يحاول المؤلف به أن يدرأ عن نفسه كل تأويل يسىء الظن به أو يتجنى عليه .

تقديم

بقلم المترجم .

فكرة السلم فكرة قديمة ، اتجه إليها حكماء المصور الغابرة ،
وحمل لواءها الفلاسفة الرواقيون منذ القرن الثالث قبل الميلاد ،
حين أهابوا بالإنسانية أن تحرر نفسها مما يفرق بين الإنسان وأخيه
الإنسان من فروق اللغات والأديان والأوطان ، ونظروا إلى الناس
جميعاً وكأنهم أسرة واحدة ، قانونها العقل ودستورها الأخلاق^(١) .
وإلى هذه الفكرة أيضاً دعا القارابي فيلسوف الإسلام ، في كتابه
« آراء أهل المدينة الفاضلة »^(٢) منذ القرن العاشر الميلادي : حتى
إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا ، وضع « الأب دوسان بيير »
(١٦٥٨ — ١٧٤٣) مشروعا لإنشاء حلف دائم من جميع الدول

(١) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥

(٢) نكتفي هنا بهذه الإشارة عن القارابي . ويجد القاريء بعض الإيضاح

لهذه الفكرة في مقال للاستاذ أحمد خاكي (مجلة « الكتاب » نوفمبر سنة ١٩٤٥

ص ٣٩) وفي فصل عقدهاء عن القارابي في كتابنا : « شخصيات ومذاهب

فلسفية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٥٨ وما بعدها .

المسيحية ، القصد منه أن يضمن لكل دولة من الدول المتعاقدة سلامة أرضها ، و « حماية أوروبا من أى اعتداء جديد تقوم به دول الإسلام » .

غير أن الفيلسوف الألماني « كانت »^(١) كان أكثر الفلاسفة عناية بمسألة السلم ، وله آراء طريفة جداً في مسائل الحقوق الدولية وفي فلسفة التاريخ . وهو واضع الاصطلاح الألماني « Völkerbund » الذى أطلق بعد وفاته بنحو قرن وربع على « عصبة الأمم » الحديثة^(٢) ، وله كتيب مشهور نشره سنة ١٧٩٥ بعنوان : « مشروع

(١) « كانت » (١٧٢٤-١٨٠٤) أكبر فلاسفة الألمان ، وأحد أساتذة الفكر الإنسانى . حاول أن يقيس قدرة عقولنا ، وأن يرسم لها حدودها ومداها ، ووضع العقل الإنسانى موضع النقد الدقيق ؛ ومن أجل هذا أطلق على فلسفته تسم « الفلسفة النقدية » . والمذهب الكانتى مبسوط فى ثلاثة كتب على الخصوص : الأول : « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ؛ والثانى : « نقد العقل العملى » أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث : « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق . ويعد « كانت » أكبر الفلاسفة الأخلاقيين فى العصور الحديثة .

(٢) أكد بعض الكتاب أن الرئيس « ويلسن » الداعى إلى إنشاء عصبة الأمم كان يحتفظ لقرآته اليومية بكتاب « مشروع السلام الدائم » لـ « كانت » .

«السلام الدائم» أعلن فيه أن إنشاء «حلف بين الشعوب» هو «السبيل الوحيد للقضاء على شرور الحرب وويلاتها . على أننا إذا رجعنا إلى أقوال « كانت » قبل « المشروع » وجدناه قد صرح بتصريحات كثيرة عما للحرب من أثر حضارى فى التاريخ

وإذا كان قد أعلن فى كتابه «فروض عن بداية تاريخ الإنسانية» (سنة ١٧٨٦) أن « أكبر ضرر يصيب الشعوب المتعدنة ناشئ عن الحرب ، لا بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية ، بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب القادمة » ، فقد سلم مع ذلك بأن الخوف من الحرب قد يكون فى طور بسيط من أطوار المدنية من أمتن الضمانات لصون الحرية ودفع الاستبداد ، لأن المستبدين أنفسهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن الثروة القومية التى لا تنمو إلا فى ظل السلم والحرية . ونقرأ فوق ذلك فى كتاب « كانت » عن « نقد ملكة الحكم » (سنة ١٧٩٠) عبارات تفيد أن للحرب ، باعتبارها قوة هائلة من قوى الطبيعة ، سجيلا وروعة ، فى حين أن سلما طويلة الأمد قد تولد « مع روح التكسب والتجارة ، نوعا من الأنانية العامة الغليظة » .

ويجدر أن نلاحظ أن المؤلفات الثلاثة التي صرح « كانت » فيها بتلك الآمال قد ظهرت في فترة واحدة وجيزة لا تتجاوز أربع سنوات (١٧٩٣ — ١٧٩٧) . ولعل للثورة الفرنسية وما نتج عنها، حينئذ من انقضاء عهد السلطة الاستبدادية وزوال الحكم المطلق، دخلا كبيرا في توجيه ميول « كانت » نحو النظر إلى الأمور بعين الرضى والتفاؤل ؛ وربما كان نجاح تلك الثورة مما دعا الفيلسوف إلى أن يرى في تنظيم الشعوب تنظيما داخليا ، على أساس جمهوري، تمهيدا ضروريا لإنشاء جمهورية عالمية شاملة .

وهذا البكتيب عن « مشروع السلام الدائم » الذي يسعدنا أن نقدم اليوم ترجمته إلى العربية ، وثيق الصلة بمختلف مؤلفات « كانت » في الفلسفة النقدية :

فيبعد أن نشر الفيلسوف كتابه : « نقد العقل الخالص » مبينا فيه القيمة النسبية للمبادئ العقلية ، وراسما للفلاسفة حدود المعرفة النظرية ، ألف كتابين آخرين جليلين : « نقد العقل العملي »

و « نقد ملكة الحكم » . وقد قصد في هذين الكتابين إلى أن
 بشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة
 راسخة ، فوق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهاه العقلي
 وإيمانه الأخلاقي . ولكن كان من اليسور أن يحس الفيلسوف
 قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتصرت على
 الجوانب الإنسانية الفردية ، ركان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال
 مذهبه بنظرية سياسية :

ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائما عضو في مجتمع .
 فينبغى ألا يكون ذلك المجتمع همجيا أو على بداوته الأولى ، بل يجب
 أن ينظم تنظما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق
 غايته الأخلاقية . وذلك الجهود لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في
 صميمها . ومبادئ التشريع هي الكفيلة بهذا التنظيم . وقد خصص
 « كانت » لنظرية الحق بعض مؤلفاته وخصوصا كتاب « ميتافيزيقا
 الآداب » ؛ وهو قد عرف المبدأ العام لهذه النظرية بقوله : « الحق هو

مجموع الشروط التي تلائم بين حريتنا وحرية الغير ، وفقا لناموس شامل للحرية»^(١).

ومهما تخرج الأمة من حال البداوة مسترشدة بأحكام الحق والشرع فإن حرية مواطنيها لن تكون مع ذلك بآمن من كل خطر . فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . ومن العسير أن نتصور حكومة واحدة يكون في استطاعتها أن تحكم العالم بأسره . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها ببعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبل الإكراه والتغريب ؛ وما معاهدات السلام التي تعقدها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكي يستوثق المرء من قدرته على تحقيق غايته ، من إنشاء « هيئة أمم » قائمة على الحق ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذي هو الأمة المتمدنة .

ويتساءل « كانت » : كيف يكون ذلك ممكنا ؟

هذا ما يحاول الفيلسوف إيضاحه في رسالته هذه .

(١) راجع : كانت : « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الحق »

كتب « كانت » « مشروع السلام الدائم » ، فصاغه مواد محددة ، بسط فيها الشروط الضرورية التي تجعل انتهاء الحروب أمراً يمكننا وفيما يلي تلخيص للمشروع وتحليل للنصوص المتصلة به :

نص في المشروع على ست مواد أولية تبين « الشروط السلبية »

م ر ن :

- ١ - « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقدتها على أسس من شأنه إثارة حرب من جديد » : ذلك أن مثل هذه النية المكتومة تجعل من المعاهدة هدنة لا أكثر أما السلم الحقيقية فيجب أن تقضى على كل احتمال لوقوع الحرب .
- ٢ - « إن أى دولة مستقلة ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لا يجوز أن تملكها دولة أخرى بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » : ذلك أن الدولة كالأشخاص الذى له وحده حق التصرف فى نفسه .

- ٣ - « يجب أن تلغى الجيوش الدائمة على مر الزمان » : لأنها تهدد دائماً للسلام العام . فضلاً عن أنها حين تدفع أجراً

: «لجندى لى يقف حياته على قتل الغير مع استهدافه هو نفسه لأن يقتل ، فعنى هذا أننا نعامله معاملة « الآلة » لا معاملة إنسان .

٤ — « يجب ألا نعتد قروض وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة » : لأن هذه القروض ، فضلا عن تيسيرها قيام الحرب ، تؤدي عاجلا أو آجلا إلى الإفلاس .

٥ — « يحظر على كل دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في حكومتها » . وهذه المادة مشتقة مباشرة من اعتبار الأمم كالأشخاص لها حرمتها ولها وحدها حق التصرف في شؤونها .

٦ — « لا يسمح لأى دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالا عدائية — كالقتل والتقسيم ونقض شروط التسليم والتعريض على الخيانة — قد يكون من شأنها ، عند عودة السلم ، امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين » : لأننا يجب ألا ننسى أن الغرض من الحرب نفسها هو إقامة السلم على أسس أرسخ وأبقى .

هذه المواد التمهيدية أشبه بالنواهي . أما المواد الثلاث النهائية فتتص على الشروط « الإيجابية » للسلم ، وهى :

١ — « يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستورياً جمهورياً » ، بمعنى أن السلطة التشريعية التي تقر الحرب يجب أن تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً . وهذا النوع من الحكومة أنسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة ، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام ، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب إليهم تقريرها ؛ في حين أن حاكماً مطلقاً قد يرى في الحرب حملة ينتهى بها ، ويترك مهمة الاهتداء إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية . « وهي دائماً على استعداد لهذه الأمور » .

٢ — « يجب أن يقوم قانون الشعوب ^(١) على التحالف بين دول حرة » . لا بد من الاعتراف بأن الشعوب المتمدنة مازالت في علاقاتها الدولية على حال من الحمجية « والانحطاط البهيمى » : فما فتئت الحرب هي الملجأ الوحيد للحق ؛ ومع ذلك فإن « النصر لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق » . وإذا كانت معاهدات السلم

(١) أوقانون الأمم أوقانون البشر أوقانون الدول المأم « كما يقال اليوم .

تضع حداً لحرب راهنة ، فإنها لا تلغى ولا تصلح حالة الحرب النكاملة في النفوس ؛ « والعقل في علياء عرشه — وهو المنبع الأعلى لكل تشريع أخلاقي — ينكر إطلاقاً أن تكون الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم واجباً مباشراً . والوسيلة الوحيدة للامتثال لهذا الواجب هي اقتلاع الداء من جذوره والاستعاضة في كافة العلاقات الدولية عن حالة الطبيعة بحالة الشريعة ، وتنظيم الأمم كلها « مدينة حرة » ، مثلها في ذلك مثل الأمم نفسها . قامت على تعاقد حريين الأفراد ، وبعبارة أخرى جمع شملها في « تحالف سلمي » . وهذا التحالف حر بالطبع : فما من دولة يجب أن تقهر على الانضمام إلى هذا الميثاق ، بل يكفي أن تعقد إحدى الدول الكبرى حلفاً من هذا القبيل مع بعض جاراتها ، وسرعان ما تسعى كل دولة متمدنة إلى الانتفاع بثمرات نظام يكفل لها سلامتها من كل اعتداء ؛ وإذا كان قيام حلف شامل للإنسانية بجماء أمر لا يتحقق في مستقبل قريب ، فهو كالمهدف الذي يجب أن ترمى إليه جهود الدول المسالمة جميعاً .

٣ - « حق التزييل الأجنبي » من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مشواه « دون أن يكون للدولة أن تتدخل في شؤون دولة أخرى: ذلك أنه لما كان من الواجب أن يكون لكل أمة السيادة على تنظيمها الداخلي، فكل ما يمكن أن يطالب به الأجنبي أهل البلد الذي يحل فيه هو ألا يعاملوه معاملة العدو. ولكن بما يؤسف له أن أوربا لم تجر على هذه السنة في معاملتها للبلاد الشرقية، كالمندو والصين واليابان؛ وإن المرء ليهزل هول « المظالم » التي تقترفها الحكومات التجارية أو الدول ذات العصبية الدينية باسم المدنية !

تلك شروط السلام الدائم التي يستطيع الفيلسوف أن يحددها نظرياً وقبل التجربة. ولكن مهمة الفيلسوف لا تكمل بهذا التحديد النظري، بل يجب عليه أن يفتح عينيه على عالم الواقع، ليستوثق من أن فكرة « الحلف السلمي » ليست من قبيل أضغاث الأحلام أو باطل الأوهام. ويقول « كانت » بهذا الصدد: يبدو أن الطبيعة نفسها تقدم لنا بعض الضمانات الإيجابية: فقد جعلت الأضغاث

الجزءاء مناطق تنكفي؛ وشتت الشعوب التي لا تستطيع أن تعيش
مجتمعة أولاً تستكفي بنفسها على رقعة واحدة — وكان اختلاف
اللغات والأديان من العوامل التي أكدت هذا التفرق، الذي بدونه
قد يتحول اتحاد الأمم إلى ملكية على حساب الحرية — ودفعت
الناس إلى الالتئام شيئاً فشيئاً بالنظم الجمهورية، وهي بطبيعتها سلمية؛
وتحلت الأمم على المبادلات التجارية التي تخرجها من عزلتها الأولى،
لوجعلها تتقارب تقارباً سلمياً في البحث عن المصالح المشتركة . . .

أما التاريخ فمن اليسور أن نستخلص منه حجباً تؤيد أو
تعارض الدعوى التي تحلو لنا . ولكن الحجب التجريبية لا تنهض
لديلاً ضد مطالب العقل؛ « ولا يجوز لنا أن نستنتج من أن شيئاً
لم يتحقق حتى اليوم، أنه لن يتحقق أبداً . » وإذاً فليس المهم هو
أن نعرف هل السلام ممكن التحقيق في أمد قريب أو بعيد، إنما
« فكرة » وكفى؛ إنها مثل أعلى معقول، ولا يجوز أن نقطع في
تمره فتقر بأنه مطابق للواقع أو غير مطابق له . بل لقد استطاع
« كانت » أن يصرح بأنه فكرة لا تتحقق، لأن المطلق لا ينتقل

إلى عالم التجربة ، لفقدان التجانس بين العالمين . غير أن هذا لا يمنع من أن يكون شأن هذه الفكرة كشأن فكرة الله، وفكرة الفضيلة ، بمعنى أنها — وفقاً لاصطلاح « كانت » نفسه — « مبدأ منظم » وقاعدة يسترشد بها في العمل ؛ ذلك أن « العقل العملي (الأخلاقي) » يصدر إلينا أمراً صارماً تلتقاه صاغرين : يجب ألا يكون هناك حرب ! » . وإذن فمن المؤكد عملياً أن يكون « اقترابنا » من ذلك المثل الأعلى « ممكناً » ، فيقوم ذلك « الحلف » بين الشعوب : يكون حلقاً جزئياً أول الأمر ، ثم يقترب رويداً رويداً من « الإنسانية » التي هي آخر حدوده . يومئذ تقل الحروب ويندر وقوعها ، وتتسع رقعة العدالة ، ويصبح حكمها الحكم المطاع ، وتتوطد أواصر القربى بين الأخلاق والسياسة ، ويأوى السلام إلى ركن شديد .

نرى في هذا المشروع كيف استطاع الفيلسوف أن يأتي بالمبدع الطريف في التوفيق بين استقلال الحكومات وبين تنظيم دولي من شأنه أن يكفل استتباب السلام .

ولا يظن القارئ أن هذه أقوال رجل من الخياليين أو الماطفين . فالواقع أن أحداً لا يجد فيما كتب « كانت » عن شرور الحرب وأحوالها أقوالاً خطائية ، ولا جملاً منمقة يقصد بها إلى تأثير وقتي عابر ، وإنما نجد في معالجة الفيلسوف لهذا الموضوع قصداً واعتدالاً ، وإدراكاً للضرورات التاريخية ، وما إلى ذلك من الصفات التي تلقى على نظرياته في « مشروع السلام الدائم » طابع العمق والجد ، وتضفي على آرائه قيمة ثابتة ، وتخرجها عن أن تكون أحلاماً طوباوية أو قصة فلسفية أو ملهاة تحكيمية ، كما زعم بعض الكتاب آخر القرن الماضي .

وأكبر الظن أننا إذا توخينا سبيل الإنصاف حملنا هذه الآراء على عمل الجد ، ورأينا فيها تعبيراً عن آمال نفس كريمة متفائلة ، ومثلاً أعلى يزسمه ذهن كبير محيط ، عرف بؤس الناس وفساد الطباع ، ولم يغب عنه أن المباحث منهد للعاصر ، ولكنه آمن بأن مستقبل الإنسانية يمكن أن يكون أسعد من ماضيها ، وأن واجبنا دائماً

أن نخضع أمور السياسة لقانون الأخلاق ، وأن نصغي إلى صوت الضمير ، وإلى مافى الطبيعة والتاريخ من توجيهات ، تدعونا إلى أن نبذل قصارى جهدنا لتحقيق الغاية العليا للكون ، كما تدعونا إلى أن نؤمن بأن العناية الإلهية سوف تتم ذلك الائتلاف المأمول بين الفضيلة والسعادة .

والناظرون في فلسفة كانت الأخلاقية لا يرون ذلك بدءا ، لأنهم يعلمون أن الفلسفة الكانتية أبعد الفلسفات الألمانية عن نزعات القومية ونزوات العصبية : ذلك أنها فلسفة ، لا أقول « عالمية » ، بل « إنسانية » بأجل وأرفع معاني الإنسانية .

عثمان أمين

أبريل ١٩٥٢

إيضاح

أرى من الواجب على ، إبراء القمى وأداء للأمانة العلمية ، أن أبادر إلى التصريح للقارئ الكريم بأنني لم أترجم هذه الرسالة عن الأصل الألماني مباشرة (فإن حظى من معرفة اللغة الألمانية ضئيل ولا يسمح لي بمواجهة النص وحدي ومن غير دليل) ، وإنما استعنت على نقلها إلى العربية بترجمتين فرنسيتين ، إحداهما قديمة بقلم « بارنى » (باريس سنة ١٨٥٣) والثانية حديثة بقلم « جيلان » (باريس سنة ١٩٤٨)

ويحلو في هذا المقام أن أوجه موفور الثناء إلى أستاذنا العلامة حسين رمزى بك الذى تفضل فقدم لى الترجمة الفرنسية القديمة — وهى غير موجودة فى مصر — ولا يسعنى إلا أن أسجل اعترافى بالجميل لصديقى الدكتور شفيق شحاته الذى أعاننى على فهم ما غمض من المصطلحات القانونية .

ع.أ.

إلى صديقى الدكتور حسن عارف

القسم الأول

المواد التمهيدية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

المادة الأولى : « إن معاهدة من معاهدات السلام لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقيدها على أمر من شأنه إثارة الحرب من جديد »

ذلك أن مثل هذه المعاهدة لا تعدو أن تكون هدنة ، أو وقفاً للسلح ، لا سلاماً يقطع دابر كل عدوان . ووصف سلام كهذا بأنه دائم هو حشو ولغو مريب : فإن معاهدة السلام يجب أن تقضى على جميع أسباب الحرب في المستقبل ، وإن تكن تلك الأسباب مجهولة في حينها من طرفي التعاقد ، ولا عبرة بالتفتيش عنها باستخلاصها من وثائق السجلات ببراعة فائقة . وإذا انطوت السريرة على الرغبة في انتهاز الفرصة المناسبة في المستقبل للتقدم

بمزام قديمة ، دون أن يحرص أحد الطرفين على النص عليها — لأن كليهما قد استنفد قواه بحيث أصبح لا يقوى على القتال — فذلك مسلك هو أدخل في باب خيل اليسوعيين ، وينبغي أن تترفع عنه كرامة الملوك ، كما تترفع عنه كرامة وزرائهم : على هذا النحو يكون النظر لدى من يريد أن يرى الأمر على ما هو عليه .

ولكننا إذا جاربنا آراء المستنيرين من أهل الحكمة السياسية فجعلنا شرف الدولة في المداومة على زيادة قوتها ، دون مبالاة بالوسائل ، فأغاب الظن أن حكما كهذا سيبدو للناس حذقة وفيهقة مدرسية .

المادة الثانية : « إن أى دولة مستقلة (صغيرة كانت أو كبيرة) لا يجوز أن تملكها دولة أخرى ، بطريق الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة » .

فليست الدولة متاعاً (كرقعة الأرض التى اتخذتها لها وطناً) ، وإنما هى جماعة إنسانية لا يحل لأحد سواها أن يفرض سلطانه عليها أو أن يتصرف فى شئونها . فإن الدولة كجذع شجرة لها أصولها

الخاصة، وإدماجها في دولة أخرى كما لو كانت ثباتاً يطعم به نبات آخر، مغناه تجريدتها من وجودها باعتبارها شخصاً مغنواً بها، ويجعل ذلك الشخص المعنوي شيئاً من الأشياء نقض لفكرة التعاقد الأصلي التي لا يمكن بدونها تصور أى حق على شعب^(١). ولا يجهل أحد مقدار ما تعرضت له أوروبا من أخطار، حتى زماننا هذا، بسبب وفهم عن هذا الضرب من الحياة قد شاع عند أهلها ولم يخطر قط على بال أحد من أهل البلاد الأخرى في العالم، فسول لهم ذلك الوهم أن الدول نفسها يباح لها أن تتزوج فيما بينها : وإنها بحيلة جديدة تستطيع الدول لتصل — عن طريق المصاهرة بين العائلات ودون أن تكلف نفسها عناء — إلى السيادة على غيرها وتوسيع رقعة ممتلكاتها !

(١) ليست المملكة الوراثية بالدولة التي تستطيع دولة أخرى أن تترث الملك فيها، ولكنها أندولة التي يمكن أن ينتقل حق الحكم فيها إلى شخص مادي آخر، وفي هذه الحالة تكسب الدولة ملكاً. ولكن هذا الملك بهذه الصفة — أى بصفته شخصاً يملك دولة أخرى من قبل — لا يكون مائلاً للدولة.

ومن هذا القبيل أيضا ما تعتمد إليه بعض الدول من تأجير جيوشها لدولة أخرى لمقاتلة عدو ليس عدوا للطرفين : فإن من يفعل هذا يستعمل «الأشخاص» وكأنهم «أشياء» يسخرها فيما يشاء .

المادة الثالثة : « يجب أن تناهى الجيوش الدائمة إلغاء تاما على مر الزمان » .

ذلك لأن هذه الجيوش التى تبدو على الدوام متأهبة للقتال تهدد الدول الأخرى بالحرب تهديدا دائما ، كما تحفزها إلى التسابق فى زيادة قواتها المسلحة زيادة لا تقف عند حد . ولما كانت النفقات التى تخصص لذلك من شأنها آخر الأمر أن تجعل السلام أشد وطأة من الحرب القصيرة ، فإن الجيوش نفسها تصبح سببا فى عدوانية ، القصد منها التخفيف من تلك الأعباء . أضف إلى هذا أن استئجار الكي يقاتلوا أو يقتلوا معناه فيما يبدو أننا نعاملهم معاملة الآلات المحضة أو الأدوات فى يد غيرهم (الدولة) : وهو أمر لا يتفق مع حقوق الإنسانية فى أشخاصنا . وليس الأمر

كذلك بالنسبة للتدريبات العسكرية التي يقوم بها المواطنون متطوعين من حين إلى حين ، ليكفلوا سلامتهم وسلامة وطنهم من عدوان الأجنبي . أما ما نعلم إليه بعض الدول من اكتناز المال ، فقد يكون له من الأثر ما للجيش الدائمة : لأنه قد يدفع الدول الأخرى التي ترى فيه تهديداً بالحرب إلى المبادأة بالعدوان الوقائي . والواقع أن قوة المال من بين تلك القوى الثلاث (قوة الجيوش وقوة المصاهرات وقوة المال) خليقة — إذا لم يحل دون تقدير خطرهما حائل — بأن تكون أوكد وأقوى أداة للحرب .

* * *

المادة الرابعة : « يجب ألا تعقد قروض (ديون) وطنية من أجل المنازعات الخارجية للدولة »

إذا لجأت الدولة ، تحقيقاً لمصلحة الاقتصاد الوطني ، إلى طلب معونة من الخارج أو من الداخل (لتحسين الطرق أو إنشاء المستعمرات الجديدة أو تخزين المحاصيل استعداداً للسنين المجاف) كانت وسيلة هذه لتبذير المال وسيلة لا شبهة فيها ولا غبار عليها .

غير أن نظاماً للتعامل يقوم على عقد قروض (ديون) تتضمن
تضخماً لا يفت عند حد، وإن كانت مع ذلك محوطة بالضمانات
الكافية للوفاء بها وفاء معجلاً (لأن الدائنين لا يطالبون
بها جميعاً في وقت واحد) — مثل هذا النظام الذي هو ابتكار عصرى
بارع من ابتكارات شعب مولع بالتجارة، باعتباره ذريعة لتدخل
بعض الدول في شئون بعضها الآخر، يعد قوة مالية خطيرة وكنزاً
مخزناً لإشعال الحرب، يربو على جملة ما تملكه الدول الأخرى
مجتمعة، ولا سبيل إلى استنفاده إلا بمعجز مرتقب في الضرائب (وإن
كان من الميسور تأجيل ظهور هذا المعجز زمناً طويلاً بتنشيط حركة
التجارة بما لها من تأثير على الصناعة والربح)

هذه المنهولة في إضرار نيران الحرب، إلى جانب ميل أصحاب
السلطان إليها ميلاً يبدو متأجلاً في القطرة الإنسانية، هي العقبة
الكبرى التي تحول دون السلام الدائم. فينبغي لإزالة هذه العقبة
وضع مادة تمهيدية لذلك السلام، ولا سيما أن إفلاس الدولة آخر
الأمور إفلاساً محققاً يجر إلى هذا المصير دولاً أخرى لا جريرة لها:

وهذا أمر يلحق بهاتيك الدول غيباً عاماً . وإذن فلا أقل من أن يكون لدول أخرى الحق في أن تتحالف على دولة كهذه للوقوف في وجه مطامعها

المادة الخامسة : « لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في نظام دولة أخرى أو في طريقة الحكم فيها »

نتساءل ما الذي يمكن أن يبرر هذا التدخل ؟ ربما كان المبرر ما يظهر من مساواة الدولة أمام رعايا دولة أخرى . ولكن هذه المساواة قد تنتفع بها الدولة الأخرى ، إذ تكون لها نذيراً بما يجره « الفجور على شعب من وبل وأهوال . على أنه يمكن أن يقال بوجه عام . إن المثل السيء المعطى من شخص حر التصرف لشخص آخر ، من حيث هو « منكر مقبول » ^(١) ليس غيباً لذلك الشخص .

والأمر بخلاف ذلك إذا ما حدثت في دولة منازعات داخلية

(١) Scandalum acceptum

أدت إلى انقسامها شطرين كل منهما يمثل لذاته دولة خاصة تدعى أحقيتها في السيادة على الكل : فإن بذل المغونة لإحداها من دولتي أجنبية لا يعتبر تدخلا من هذه في نظام تلك (نظراً لوقوع الشقاق والقوضى هنالك) . وما لم يتوصل إلى فض هذا النزاع الداخلي ، فإن تدخل الدول الأجنبية في شئون شعب لا يكافح إلا الفساد الداخلي فيه ، دون أن يلقى توجيهات شعب آخر ، يكون افتئاتاً على حقوق ذلك الشعب ، وتبجحاً في اقتراف المنكر ، وزعزعة لاستقلال الدول جميعاً .

المادة السادسة : « لا يحق لأي دولة في حرب مع أخرى أن تستبيح لنفسها مع تلك الدولة القيام بأعمال عدائية — كالاغتيال ، والتسميم ، وخرق شروط التسليم ، والتعريض على الخيانة — من شأنها ، عند عودة السلم ، فقدان الثقة بين الدولتين » .

هذه شناعات وأعمال منكرات ؛ ولا بد ، حتى في أثناء الحرب ،

من الإبقاء على شيء من الثقة في شعور العدو ، وإلا استحال الاتفاق على أى سلام ، وانقلب القتال فأضحى حرب إبادة وإفناء^(١) ؛ مع أن الحرب ما هي إلا وسيلة نعمة يلجأ إليها المرء مضطراً ، لإقرار حقه بالقوة ، وهو في طور الفطرة (حيث لا وجود للحاكم تفصل في الأمور بقوة القانون) ؛ وفي هذا الطور لا يقال على أحد الطرفين إنه جابر (لأن مثل هذا الوصف يفترض صدور حكم قضائي من قبل) بل إن « نتيجة » المعركة هي التي تفصل في الأمر (كما تفصل الأحكام التي يقال عليها « أحكام الله ») . وهي أيضاً التي تقر في أى جانب يوجد الحق . على أن قيام « حرب تأديبية »^(٢) بين الدول أمر بعيد عن التصور : فليست العلاقة بين الدول علاقة تابع بمتبوع . ويترب على هذا أن حرب الإبادة التي تنفض إلى هلاك الطرفين كليهما ، وإلى القضاء في الوقت نفسه على كل حق وشرع ، لاتدع للسلام الدائم مكاناً واستقراراً إلا في قبر واسع يضم الجنس البشرى . وإذن فمثل هذه الحرب يجب تحريمها على الإطلاق ، كما يجب

(١) bellum internecinum (٢) bellum punitivum

تحریم استخدام الوسائل المؤدية إليها . وما من شك في أن الوسائل التي ذكرناها آنفا تؤدي إلى هذه الحرب حتماً : لأن هذه الأفاعيل الشنعاء ، التي هي في ذاتها منكرة لوجأنا إليها مرة ، لا تنتهي بانتهاء الحرب ، بل تجاوزها إلى حالة السلم ، فتقضي على القصد^(١) منها قضاءً تاماً : مثال ذلك استخدام الجواسيس ، فإنه أمر يستغل فيه وضاعة العدو (وهي وضاعة لا سبيل إلى استئصالها أبداً)

* * *

ومع أن القوانين المذكورة فيما تقدم ليست من وجهة النظر الموضوعية (أى في نظر أولى الأمر) سوى « قوانين محرمة »^(٢) إلا أن هنالك أيضاً بعض « قوانين آمرة »^(٣) هي نافذة فور حدوثها دون اعتبار للظروف ، وقاضية بإبطال ما اتخذ من اجراء بإطلاً مباشراً (كما في المواد الأولى والخامسة والسادسة) ؛ في حين أن هنالك قوانين أخرى (كما في المواد الثانية والثالثة والرابعة) تكون من وجهة النظر الذاتية مرنة واسعة ، دون أن تخرج عن قاعدة الحق والشرع ؛ بمعنى أن تنفيذها رهن بالظروف ، قابل

(١) die Absicht (٢) Leges prohibitivae

(٣) Leges strictae

لبعض التأجيل ، مع بقاء الغرض ، وبشرط ألا يمتد موعد التنفيذ إلى أجل غير مسمى ؛ مثال ذلك تأجيل موعد رد الحرية التي اغتصبت من بعض الشعوب على نحو من الأنحاء المذكورة في المادة الثانية ، تأجيلاً إلى ما لا نهاية (على نحو ما جرت به عادة الإمبراطور « أوغسطس » فيما كان يبذل من وعود لا يحصى وقت الوفاء بها أبداً) . وإذن فالأمر المباح ليس هو عدم رد الحرية ، وإنما المباح هو تأجيل ردها فقط ، اجتناباً للمعجلة والشطط ، وخشية صدور العمل خلافاً للقصد المنشود .

والتحريم هنا إنما يتعلق « بكيفية الاكتساب » التي يجب استبعادها في المستقبل ، ولا يتعلق مطلقاً بحالة « الحياة » (Besitzstand) التي وإن لم تكن لها الصفة المشروعة المطلوبة إلا أنها مع ذلك كانت في وقتها (أى في وقت وضع اليد المزعوم) معتبرة مباحة عند الدول جميعاً وفقاً للرأى العام في ذلك الحين ^(١) .

(١) ينازع الباحثون — وهم على حق — في أن يكون هناك فيما عدا الأوامر والنواهي « قوانين مبيحة » من قوانين العقل لخاص : لأن القوانين تنطوي عموماً على مبدأ ضرورة =

== موضوعية عملية، في حين أن الإباحة إنما تدل على إمكان إتيان الأفعال . وبناء على هذا يكون القانون المبيح ، منظوياً على إلزام بفعل شيء يستطيع كل واحد ألا يكون ملزماً بفعله : وفي هذا تناقض متى أخذ موضوع القانون على معنى واحد بالاعتبارين . غير أن التحريم في القانون المبيح الذي نحن بصدده لا يتعلق بكيفية اكتساب حق في المستقبل (عن طريق الوراثة مثلاً) ، في حين أن الإعفاء من ذلك التحريم ، أي الإباحة ، يختص بحالة الحيابة الفعلية . لكن هذه الحيابة ، وإن تكن غير شرعية ، في الانتقال من حال الفطرة إلى حال المدنية ، يمكن أن تظل نافذة باعتبارها دحيابة بحسن نية ، وفقاً لقانون مبيح من قوانين الشرع الطبيعي ؛ ومع ذلك فالحيابة المظنونة ، بمجرد اعتبارها كذلك ، ممنوعة في حال الفطرة . وكذلك الأمر في حال المدنية التي تعقبها (بعد تمام الانتقال) بالنسبة لكيفية الاكتساب ، بمعنى أن حق الحيابة الدائمة لا يكون له وجود إذا حدث اكتساب مظنون من هذا القبيل في حال المدنية ، لأن الاكتساب في هذه الحالة متى تبينت لامشروعيته وجب بطلانه تواتر باعتباره خرقاً للحق .

ما قصدت هنا إلا أن أوجه التفات فقهاء الشرائع الطبيعية إلى فكرة القانون المبيح ، التي تطرأ عفواً ومن نفسها لكل عقل منظم ، ولا سيما أنها شائعة الاستعمال في الشرائع المدنية (الوضعية) لكن مع فارق ، وهو أن القانون المحرّم يبدو فيها وحده ، في حين

== أن الإباحة لا تدرج فيها (كما كان ينبغي أن تدرج) كشرط مقيد بل تلحق بالاستثناءات ، فيقال هناك : هذا أو ذاك ممنوع ، ماعدا برقم ١ ورقم ٢ ورقم ٣ وهم جرا ، وعلى هذا النحو تضاف بالاستثناءات إلى القانون ، لا وفقا لمبدأ من المبادئ بل بالمصادفة وعلى حسب الأحوال . لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لأدرجت الشروط في صيغة القانون المحرم ، الذي كان يصير حينئذ قانونا مبيحا . ولهذا فإن مما يؤسف له أن نجد المسألة الدقيقة — التي نطرحها في المسابقة الكونت د فون فنديشجريتس ، ذلك الرجل الألمى الأريب ، والتي بسط فيها هذه النقطة الأخيرة — قد تركت دون أن يلتفت لها حل . وما لم يضل القانونيون إلى إمكان صيغة كهذه (شبيهة بصيغة العلوم الرياضية) فلن يكون لديهم حكا صحيح يتبنون به إذا كان تشريع ما متسقا مع نفسه ، وإذا كان القانون الثابت ، المسمى Jus certum سيظل أمنية طيبة فحسب .
 عالم يتم لهم ذلك فلن يكون لديهم سوى قوانين عامة لا قوانين شاملة ، وهو — فيما يبدو — ما تتطلبه فكرة القانون نفسها .

المشتم الثاني

المواد النهائية

لتحقيق سلام دائم بين الدول

إن حالة السلام بين أناس يعيشون جنباً إلى جنب ليست حالة فطرية : إذ أن الحالة الفطرية أدنى إلى أن تكون حالة حرب . وهي وإن لم تكن دائماً حرباً معلنة ، إلا أنها على الأقل منطوية على تهديد دائم بالعدوان . واذن فينبغي « إقرار » حالة السلام : ذلك أن الكف عن الحرب ليس بضمن للسلام ، وإذا لم يحصل جار من جاره على هذا الضمان (وهو مالا يتيسر وقوعه إلا في وضع قانوني) فمن الجائز أن يعامل ذلك الجار معاملة من بينه وبينه عداوة . (١)

(١) يذهب أكثر الباحثين إلى أنه لا يجوز أن يعامل إنسان معاملة العدو إلا إذا كان معتدياً على غيره بالفعل . وهذا صحيح كل الصحة : إذا عاش المعتدي والمعتدى عليه في حالة قانونية مدنية : لأنه متى وجد أحدهما في هذه الحالة أعطى للآخر الأمان المطلوب بواسطة السلطة التي تخضع لها الطرفان . — ولكن الإنسان (أو الشعب) الذي يعيش في حالة الفطرة بسلبني هذا الأمان ، ويلحق بي غيباً =

—لمجرد وجوده إلى جانبي ولو لم يفعل شيئاً ، وذلك نتيجة لهذه الحالة نفسها واللفوضى التى تجعلنى دائماً تحت تهديده . فأستطيع حينئذ إما أن أحمله على الانضمام معى إلى هيئة قانونية وإما على الفرار من جيرتى . — وإذن فهى ذى المصلحة التى تصلح أساساً للواد التالية جميعاً : يجب على جميع الناس الذين يمكن أن يتأثر بعضهم ببعض أن ينتموا إلى دستور مدنى ما .

لكن كل دستور قانونى قوامه ، من حيث الأشخاص الذين يخضعون له ، على :

(أ) « القانون المدنى » Jus civitatis الذى يكون للناس فى شعب ما

(ب) « قانون الشعوب » Jus gentium الذى ينظم علاقات الدول بعضها مع بعض

(ح) « القانون العالمى » Jus cosmopoliticum من حيث اعتبارنا الناس والحكومات ، فى علاقاتهم الخارجية وفى تأثير بعضهم فى بعض ، وكأنهم مواطنون لمدينة إنسانية شاملة .

وليس هذا التقسيم تعسفياً وإنما هو ضرورى لفكرة السلام الدائم : لأنه لو أن واحداً من الأشخاص الذين تربطهم بغيرهم علاقة تأثير مادية ، وجد فى حالة الفطرة فإن حالة الحرب تتولد ضرورة من تلك الحالة نفسها ، وهى حالة إنما نسعى هنا إلى التخلص منها .

المادة النهائية الأولى

لتحقيق السبيل الدائم

« يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً »

إن الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي التي يجب أن يقوم عليها كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري^(١) ؛ وذلك لأنه قائم : (١) على مبدأ الحرية الذي يعتنقه

(١) ليس بصحيح ما جرت به العادة من تعريف « الحرية » بالقانونية ، (وبالتالي الخارجية) بأنها « استطاعة المرء أن يفعل بحسب ما يشاء بشرط عدم الإضرار بأحد » ؛ لأنه ما معنى الاستطاعة هنا ؟ إمكان فعل من حيث أنه لا يضر بأحد . وإذا ثبت فتعريف هذه الاستطاعة يؤول إلى ما يلي : « الحرية هي إمكان أفعال ليس فيها إضرار بأحد » . وبعبارة أخرى المرء ، مهما يفعل ، لا يضر بأحد حين لا يضر بأحد ، . وهذا تمثيل جاف ، ولا شك . — والاولى تعريف الحرية الخارجية (القانونية) بأنها استطاعة ألا أضيق =

أعضاء جماعة ما (من حيث هم أفراد) ؛ (٢) على مبادئ « تبعية »
الجميع لتشريع واحد مشترك (من حيث هم مخاطبون بهذا التشريع)

= لاى قانون خارجى إلا القوانين التى استطعت الموافقة عليها .
وكذلك « المساواة » الخارجية (القانونية) فى دولة عبارة عما بين
المواطنين من علاقة تقضى بأن أحداً لا يجوز له قانوناً أن يقهر
آخر على شىء إذا لم يخضع فى الوقت عينه للقانون الذى يقضى
بجواز أن يقهره الآخر أيضاً على النحو عينه . ولما كان مبدأ الخضوع
القانونى منطقياً من قبل فى فكرة الدستور السياسى على العموم
فلا حاجة إلى تعريفه . — وهذه الحقوق المفطورة الملازمة ،
بالضرورة لطبيعة الإنسانية والتى يتمتع بإطالها أبدأ ، يرتفع قدرها
ويتألق سناها حين تخطر فى بالنا موجودات أعلى فنفكر فى العلاقات
القانونية التى بين الناس أنفسهم وبين هذه الموجودات ، أو حين
تتبع المبادئ عينها فتتمثل الإنسان مواطناً لعالم مجاوز للحسوسات .
فالواقع ، فيما يختص بحريتي ، أن القوانين الإلهية التى لا أستطيع أن
أعرفها إلا بعقلي ليست ملزمة لى إلا من حيث أنى استطعت
أن أوافق عليها (لأننى لا أتمثل أولاً فكرة الإرادة الإلهية إلا
بقانون قد فرضه عقلى على حريتي) : أما عن المساواة — حين
أفترض موجوداً هو بعد الله أعلى الموجودات فى العالم (« إيون » ،
أكثر وهو عند « الغنوصيين » روح صدرت عن العقل الخالد) =

(٣) على « المساواة » بين هؤلاء المخاطبين (باعتبارهم مواطنين) .
 وإذن فهذا الدستور في ذاته ، من حيث الحق ، هو الأصل الذى
 = فلا وجه هناك يبرر أن يقع على وحدى واجب الطاعة ويقع
 له هو واجب الأمر ، مادمت أؤدى فى وظيفتى واجبى كما يؤدى
 ذلك الإيون ، واجبه فى وظيفته . والذى يجعل مبدأ المساواة
 (كالحال فى مبدأ الحرية) غير منطبق على علاقتنا بالله ، هو أن ذلك
 الموجود هو الوحيد الذى انعدمت فيه فكرة الواجب .
 غير أنه يعتينا فيما يتعلق بحق المساواة لدى جميع المواطنين ،
 كمخاطبين ، أن نعرف حين تثار مسألة إمكان التسليم بالنبل الوراثى ،
 إذا كان المنصب الذى يميز شخصاً على غيره يجب أن يسبق
 الكفاءة ، أو أن الكفاءة لها الصدارة عليه . — وواضح أنه إذا
 كان المنصب يلحق شرف المحتد ، فمن المشكوك فيه جداً أن الكفاءة
 (بمعنى المقدرة والإخلاص فى القيام بأداء الوظائف) تلزم
 عنه . ويترتب على هذا أن الأمر هنا أشبه بأن يمنح المنصب
 لمن هو ذو حظوة دون أن يكون كفؤاً (كالإدارة والقيادة
 مثلاً) : وهذا مالا تقبله إرادة الشعب أبداً فى تعاقد أصيل (هو
 مع ذلك مبدأ جينع الشرائع) ؛ فالواقع أن من يحمل لقب النبيل
 لا يكون لمجرد جملة هذا اللقب رجلاً نبيلاً . — أما نبالة الوظيفة
 (كما يمكن أن يسمى منصب القضاء العالى الذى لا يكتسب إلا =

تبني عليه جميع أنواع الدساتير في المدينة . بقي علينا أن نعرف إذا كان هو وحده الدستور الذي يستطيع أن يؤدي إلى سلام دائم .

إن الدستور الجمهوري ، فضلا عن صفاء مصدره ، من حيث أنه مستمد من المنبع الخالص الذي تنبع منه فكرة الحق ، يمتاز بأنه يرينا في الأفق البعيد ، النتيجة التي ترنو إليها أبصارنا ، أعني السلام الدائم . واليك تعليل ذلك : إذا كان القرار بأن تقع الحرب أو ألا تقع لا يمكن اتخاذه إلا برضاء المواطنين — وهو أمر لا مناص منه في دستور جمهوري — فمن الطبيعي جداً أنه مادام المطلوب منهم أن يحكموا على أنفسهم بمعاناة شرور الحرب وكوارثها ، فهم مضطرون إلى أن يترددوا في الأمر وإلى أن يطيلوا التفكير فيه ، قبل أن يقدموا على إجابة خطيرة كهذه : إذ يلزمهم أن يخوضوا هم أنفسهم غمار الحرب وأن يشاركوا بأموالهم في نفقاتها ، وأن يتكلفوا العناء في تعبير ما

بالكفاءة) فالمتصب ، كشيء مملوك ، لا يلحق بالشخص بل بالوظيفة ، ولذلك فالمناسبة لا تضارب هذا ، لأن الشخص حين يقف عند أداء وظيفته يستقل منصبه في الوقت نفسه ويندمج في عامة الشعب .

خلفته وراءها من خراب ودمار ؛ وعليهم بعد هذا كله أن يعقدوا قرضاً وطنياً يجعل السلام نفسه عبئاً ثقيلاً ولن يتيسر الوفاء به أبداً ، لأن الحروب متجددة دائماً . في حين أن الدستور الذى لا يكون الفرد فيه مواطناً ، وبالتالى الدستور غير الجمهورى ، انما تقرر الحرب فيه بأقل قسط من التدبر والتفكير : لأن ولى الأمر ليس بعضو فى الدولة ، بل هو مال كرها ، ولأنه لا يخشى إن وقعت الحرب أن تؤثر فى مائدته أو فى قنصه أو فى دور لهوه أو فى حفلات بلاطه الخ ؛ فهو يستطيع إذن أن يقرر الحرب لأوهى الأسباب ، كما لو كان يقرر رحلة للهو ، ولا يبالى أن يترك مهمة تبريرها للدبلوماسيين من رجاله ، وهم دائماً على استعداد لذلك .



لكنى نتجنب الخلط الشائع بين الدستور الجمهورى والدستور الديمقراطى ، يحمل بنا أن ندلى بالملاحظات التالية .

يمكن أن ينقسم نظام الدولة ، إما بحسب اختلاف الأشخاص الذين يتولون السلطة العليا ، وإماوفقاً للطريقة التى يجرى عليها الحاكم

في حكم الشعب ، أيا كان هذا الحاكم . والنظام الأول يسمى على وجه التدقيق بنظام السيادة ، وهو على ضروب ثلاثة فقط : فإما أن يتولى السلطة العليا شخص واحد ، أو كثيرون متضامتين ، أو المواطنون جميعاً (أوتوقراطية ، وارشترراطية وديموقراطية : سلطة الأمير ، وسلطة النبلاء ، وسلطة الشعب) . أما النظام الثاني فهو نظام الحكم ويتعلق بالطريقة التي تتبعها الحكومة في استعمال سلطتها المطلقة . وتلك الطريقة قائمة على الدستور المستمد من الإرادة العامة التي تجعل جمعا من الناس شعباً . ومن هذا الوجه تكون الدولة جمهورية أو استبدادية ؛ فالحكم الجمهوري هو المبدأ السياسي الذي يسلم بفصل السلطة التنفيذية (أي الحكومة) عن السلطة التشريعية . وأما الحكم « الاستبدادي » فهو الحكومة التي يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التي شرعها بنفسه ؛ فهو إذن حكم تقوم فيه الإرادة الخاصة (أي إرادة الحاكم) مقام الإرادة العامة (أي إرادة الشعب) . و « الديمقراطية » من بين صور الحكم الثلاث التي أشرنا إليها فيما تقدم ، هي بمعناها الدقيق ، استبدادية بالضرورة : لأنها تقيم سلطة تنفيذية بمقتضاها يبدى الجميع رأيهم في

شخص واحد ؛ بل وضد شخص واحد (لأنه يختلف معهم فى رأى)
فهنا إذن لا تكون إرادة الجميع ممثلة لإرادة الجميع حقا : وهذا مما يجعل
الإرادة العامة فى تناقض مع نفسها ومع الحرية .

والواقع أن أى صورة من صور الحكم غير تمثيلية لا تكون
صورة بالمعنى الدقيق : لأن شخصا واحدا لا يمكن أن يكون مشرعا
ومنفذا لإرادته فى آن واحد (كما أنه لا يجوز فى القياس المنطقى أن
تكون الكلية فى المقدمة الكبرى هى فى الوقت نفسه إدراجا
للجزئية تحت الكلية فى المقدمة الصغرى) .

على أنه وإن كانت الصورتان السياسيتان الأخريان يعيبهما
دائما أنهما تمهدان السبيل إلى هذا الضرب من ضروب الحكم ،
إلا أنه فى إمكانهما مع ذلك أن تقبلا ضربا من الحكم مطابقا لروح
النظام الذى يتحقق فيه تمثيل الأمة ، على نحو ما كان فردريك
الثانى يصرح بأنه ليس إلا الخادم الأعلى للدولة ^(١) فى حين أن

(١) كثيرا ما وجه اللوم الشديد إلى ما يعتمد إليه الناس من
تملق الملوك ، فيخاضون عليهم ألقاب الفخامة والرفعة ، مما يملوهم =

الديمقراطية تجعل هذا الضرب من الحكم مستحيلا ، لأن كل واحد فيها يريد أن يكون سيّدا .

نستطيع إذن أن نقرر أنه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسية (عدد الحكام) ، وكلما عظم تمثيلهم ، اقترب النظام السياسى من النظام الجمهورى ، وأصبح هناك أمل فى أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة . فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعى ، وهو واحد التشريع الكامل ، أصعب فى « الأرستقراطية » منه فى « الملكية » ؛ أما فى الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلا بثورة طاغية . ولكن لا جدال فى أن طريقة الحكم

== زهوا وصلفا (كقولهم: مبعوث الله وخليفته ، ومنفذ مشيئته على الأرض) ولكن لا محل لمثل هذا اللوم : فإن هذه الأوصاف التى يوصف بها الملوك ليس من شأنها أن تملأهم كبرا ، بل إنها خليقة إن تبت فى قلوبهم التواضع والخشوع إن كانوا من أهل الفطنة والذكاء (والمفروض أنهم من أهل ذلك) ؛ وحسبهم أن يشعروا بأنهم مكلفون بأداء رسالة ينوء بحملها إنسان ، وهى أن يدبروا ما هو عند الله أقدس شىء على الأرض ، أى حقوق الإنسان — حسبهم هذا لى تستشعر نفوسهم الخشية من أن يكونوا قد مستوا ، بوجه من الوجوه ، مالا تغفل عنه عين الله .

بالنسبة للشعب ، أهم بكثير من نظام الدولة الصوري (وإن يكن التفاوت في اتفاق هذا النظام مع الغرض الذي يبنته أمراً لا يستهان به) (١) ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق ، ينبغي أن يكون تمثيلاً ، لأن هذا النظام وحده هو الذي يثبسط أن تقوم في ظله حكومة جمهورية ، وبدونه تكون كل حكومة ، مهما يكن نوع دستورها ،

(١) يفاخر « ماليه دوپان » ، بكلامه المبهرج الذي لا معنى له ، بأنه قد استطاع بعد تجربة طويلة أن يقتنع بصحة قول «بوب» المعروف : «دع الحق يتنازعون في أمر الحكومة المثلى ؛ أفضل الحكومات أحسنها إدارة» . إذا كان معنى هذا أن الدولة التي تدبر أمورها أفضل تدير هي أفضل الحكومات تديرها ، فكأنه على حد تعبير «سويفت» ، قد أجهد نفسه في كسر بندقة فوجد داخلها دودة : ولكن إذا كان معناه أن الدولة المدبرة أحسن تدير هي أيضاً أحسن أنواع الحكومات ، أي أحسن نظام سياسي ، فهذا خطأ على الإطلاق ، لأن الأمثلة على الحكومات الصالحة لا تدل على فضلها من حيث نوعها : فمن ذا الذي حكم حكماً أصح من حكم «تيتوس» ، و«مارك أوريل» ؟ ومع ذلك فقد كان «ديمتيان» ، خليفة الأول ، و«كومود» ، خليفة الثاني ، وهو أمر ما كان يحدث في نظام سياسي صالح ، لأن عجزهما عن النهوض بأعباء منصبهما كان يتبين للناس تواتراً ، وكانت سلطة الحاكم تكفي لإبعادهما .

حكومة تصفية واستبدادية . ومامن جمهورية من الجمهوريات القديمة
المزعومة قد عرفت هذا النظام الجمهورى الصحيح ، ولهذا كان حتما
أن تنتهي الى حكم استبدادى ، وإن يكن تمثّل الاستبداد أيسر
حين يكون المستبد شخصا واحدا .

المادة النهائية الثانية

لتحقيق السلام الدائم

« ينبغي أن يقوم قانون الشعوب على
أساس نظام اتحادي بين دول حرة »

إن شأن الشعوب ، حين تصير دولا ، كشأن الأفراد : في حال
القطرة (أي الخلو من كل قانون خارجي) يعتدى بعضها على بعض
بحكم الجوار ؛ ولا بد لكل شعب ، ليضمن أمنه وسلامته ، أن يطلب
إلى الآخر أن يشاركه في نظام شبيه بالدستور المدني الذي يرى فيه
كل واحد ضمانا لحقوقه : هذا النظام بمثابة « حلف شعوب » ؛
لكنه لن يكون دولة واحدة . لأنه لو تم ذلك لانطوت الفكرة
على تناقض : إذ أن كل دولة تفترض وجود علاقة بين حاكم
(أي المشرع) ومحكوم (أي الشعب) ؛ فلو انضوت شعوب عديدة
تحت لواء دولة واحدة لأصبحت شعبا واحدا ؛ وهذا مخالف
للفترض : إذ أنه يلزمنا هنا ألا نفعل حقوق « الشعوب » في علاقاتها

بعضها مع بعض ، من حيث أنها تضم عدداً من الدول المختلفة ولا تندمج في دولة واحدة بعينها .

إذا كنا ننظر إلى ما يبدئه المتوحشون من تعلقهم بالحرية التي لا يضبطها قانون ، والتي هي عبارة عن التقاتل تقاتلا مستمراً ، وتفضيلهم تلك الحرية الخرقاء على الحرية الرشيدة — إذا كنا ننظر إلى ذلك بازدياد شديد ، ونعده همجية ونقصاً في المدنية وانحطاطاً بالإنسان إلى حضيض البهيمية ، أفما كان أخلاق بالشعوب المتمدنة التي يؤلف كل منها دولة منظمة أن تبادر بالخروج من حالة مزرية كهذه ؟ ولكن الواقع غير ذلك : فكل « دولة » تجعل مناط عظمتها (ومن التناقض وصف الشعب بالعظمة) في عدم الإذعان لأي إلزام خارجي قانوني : وولي الأمر أو الحاكم يرى مجده وفخره في المقدرة على التصرف في حياة آلاف من الناس ، يسوقهم إلى التضحية بأنفسهم — دون أن يخشى هو على نفسه خطراً — ذوداً عن قضية لا شأن لهم بها ^(١) . وكل ما بين متوحش أمريكي

(١) تُلطف امبراطور يوناني ، فدعا أميرا بلغاريا إلى منازلته
منازلة شخصية ، حسب الخلاف شجر بينهما وحققا لدماء رعاياهما =

ومتوحشى أوربا من فرق هو أن أولئك قد اتهموا من قبل قطمانا كثيرة من أعدائهم ، بينما هؤلاء يعرفون كيف يستغلون أعداءهم للتلويين على أمرهم ، ويؤثرون أن يفيدوا منهم للاستكثار من تابعيهم ، ومضاعفة الأدوات اللازمة لفتوحات أوسع نطاقاً وأبعد مدى .

عند ما نفكر في لؤم الطبيعة الإنسانية الذى ينكشف عارياً في العلاقات الحرة بين الشعوب (في حين أنه في حالة التمدن يحجبه تدخل الحكومة) نجد ما يدعونا الى الدهشة من أن كلمة « الحق » لم تستبعد من سياسة الحرب كل الاستبعاد ، باعتبارها تعبيراً فيه حذقة ، وأنه لم توجد بعد دولة تبلغ بها الجرأة أن تجاهر به — هذا للمذهب ؛ فقد جرى العرف حتى اليوم على أن يرجع السياسيون ، تبريراً لإعلان الحرب ، إلى فقهاء مثل « هوجو » و « جروتوس »^(١)

== فكان جواب الأمير : إن الحداد الذى لديه كلبتان لا يدخل يده في الكورليتناول الحديد المحمى ، ؟

(١) د جروتوس ، (١٥٨٣ — ١٦٤٥) فقيهه ودبلوماسى هولندى ، مؤلف كتاب : « شريعة الحرب والسلام » - (المترجم) .

و «بوفندورف»^(١) و «فاتل»^(٢) وغيرهم من المواسين المستضعفين ، مع أن فقهم المصبوغ بصبغة فلسفية أو دبلوماسية لم يستطع ولا يستطيع أن يظهر بأدنى « قوة شرعية » (لأن الدول ، من حيث هي كذلك لا تخضع لإكراه خارجى جماعى) ، على أننا لم نشهد مثالا واحداً على أن دولة من الدول قررت أن تتخلى عن مزاعمها ، اقتناعاً منها بحجج مستندة على آراء مثل هؤلاء العلماء الفطاحل . لكن ما تؤديه كل دولة لفكرة الحق من ضروب التكريم والتشريف ، ولو بالكلام ، لا يخلو من دليل على أن فى الإنسان استعداداً أخلاقياً — لا يزال قويا على الرغم مما يعتريه من فتور فى هذا الزمان — يحفزه الى التغلب يوماً ما على مبدأ الشر الكامن فى نفسه ، ولا يستطيع إلى إنكاره سبيلاً . ولو لم يكن الأمر كذلك ما استطاعت الدول التى تبغى الحرب أن تنفوه بكلمة « الحق » ، إلا على سبيل السخرية ، وعلى المعنى

(١) «بوفندورف» (١٦٣٢ — ١٦٩٤) فقيه ألمانى ، مؤلف كتاب «شريعة الطبيعة وشريعة الناس» - (المترجم)
 (٢) «فاتل» (١٧١٤ — ١٧٦٧) فقيه ألمانى ، مؤلف «رسالة فى شريعة الشعوب» - (المترجم)

الذى أرادته أمير من أمراء «الغال» القدامى^(١) حين عرف الحق بأنه « امتياز وهبته الطبيعة للقوى ، به يقهر الضعيف على طاعته » .
وليس في وسع الدول إذا أرادت أن تدافع عن حقها ، أن تعتمد إلى التقاضى ، كما يفعل الناس أمام الحاكم ، وإنما سبيلها الحرب ..
ولكن الحرب والنجاح في الحرب ، أى النصر ، لا يحسم بحال من الأحوال مسألة الحق . وإذا صح أن « معاهدة السلام » تضع حداً للحرب الراهنة ، فهي لا تضع حداً لحالة الحرب (التى يمكن دائماً أن تنتحل لها حجة جديدة لا يستطيع أحد أن ينعتها بالجور ، مادام كل واحد في تلك الحالة هو الحكم في قضيتة) . ومن جهة أخرى . يختلف القانون الدولى المنظم للعلاقات بين أفراد يعيشون غير مقيدين بقانون ، من حيث أنه يوجب عليهم « الخروج من ذلك الوضع » :
لأن الدول تملك من قبل دستوراً تشريعياً ، يجعلها بمنأى عن كل إكراه يقع عليها من الدول الأخرى التى تبتغى أن تخضعها ، تبعاً لأرائها عن الحق ، لدستور شرعى أوسع نطاقاً . لكن العقل فى علياء عرشه ، والذي هو المصدر الأعلى لكل تشريع أخلاقى ، يستنكر

(١) بلاد «الغال» إقليم قديم من أوروبا الغربية ، وقد كان يشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية - (المترجم) .

إطلاقاً أن تتخذ الحرب سبيلاً إلى الحق ، ويجعل من حالة السلام واجباً مباشراً . ولما كان من المتعذر قيام هذه الحالة أو ضمانها بدون ميثاق بين الشعوب ، فقد تعين عقد حلف ذى طابع خاص يمكن أن نسميه « حلف السلام » ؛ وهو يختلف عن « معاهدة السلام » ، لأن من شأنه أن يقضى إلى الأبد على الحروب جميعاً ، فى حين أن معاهدة السلام إنما هى إنهاء « لحرب واحدة » . ولن تكون غاية هذا الحلف كسب قوة لصالح دولة ما ، بل غايته المحافظة والضمان لحريتها وحرية غيرها من الدول المتحالفة ، دون أن تكون هنالك حاجة إلى الإذعان لقوانين عامة ولا لإكراه متبادل (كشأن الناس فى حال الفطرة) — ويمكن التدليل على إمكان تحقيق هذه الفكرة ، فكرة « النظام الاتحادى » الذى ينبغى أن يمتد شيئاً فشيئاً إلى الدول جميعاً ، فىؤدى بها إلى السلام الدائم ، الذى هو تحقيق تلك الفكرة ، أى خروجها إلى حيز الفعل . لأنه إذا شاء الحظ لشعب قوى مستنير أن ينتظم فى حكومة جمهورية (وهى الحكومة التى تنزع بطبيعتها إلى السلام الدائم) فسوف تكون هذه الجمهورية مركزاً للحلف الاتحادى : إذ تستطيع الدول الأخرى

أن تنضم إليه ، ضمانا لحريتها ، وفقا لفكرة القانون الدولي ، وسوف يتسع نطاق هذا الحلف يوما بعد يوم بفضل إقبال الدول على الانضمام إليه .

لو أن شعباً قال « ينبغي ألا تقع بيننا حرب : لأننا نريد أن نجعل أنفسنا دولة ، أى ننصب علينا سلطة عليا تشريعية وتنفيذية وقضائية تتوخى السلام فى تسوية ما بيننا من منازعات » لكان هذا قولاً مفهوماً . ولكن لو أن ذلك الشعب قال : « ينبغي ألا تكون حرب بينى وبين الدول الأخرى وإن كنت لا أعترف بأن سلطة تشريعية عليا تكفل لى حقى كما أ كفل لها حقها » فلا يفهم حينئذ على أى أساس أريد أن أقيم الاطمئنان إلى حقى ، إن لم يكن ذلك على أساس هذا النظام الاتحادى الحر . وهو ملحق للميثاق الاجتماعى المدنى الذى لا بد للعقل من أن يضيفه إلى فكرة القانون الدولى ، إذا أردنا أن يكون لهذا اللفظ معنى .

إن فكرة حق الشعوب إذا قصد بها حق الحرب لم يكن لها معنى على الإطلاق . (إذ يكون المقصود حينئذ حق الفصل فيما هو عدل ،

لا وفقاً لقوانين خارجية شاملة ومقيدة لحرية كل فرد ، بل وفقاً لقواعد خاصة أى باستعمال القوة والعنف) ، اللهم إلا اذا كنا نعنى بذلك أن من يسرون على هذا النمط من التفكير يحسنون صنعا إذا أقي بعضهم بعضا والتمسوا السلام الخالد في قبر فسيح يطوى وأيام جميع سوءات الحرب وأهوالها .

أما في نظر العقل قالدول ، من حيث صلاتها المتبادلة ، لاسبيل لها لكي تخرج من حالة الحرب التي يحبسها فيها انعدام القوانين، إلا أن تتخلى كالأفراد عن حريتها الهوجاء الجامحة وأن تدعن لإلزام القوانين العامة ، فتؤلف بذلك « جامعة أمم » تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعا . ولكن تصور الناس لحق الشعوب يحول دون سلوك هذا السبيل ولذلك ينكرون « بالغرض » ما هو صحيح « بالوضع » ؛ فإن لم تكن الفكرة الوضعية للجمهورية جامعة ميسورة فليس يبقى (إذا أردنا ألا نضيع كل شيء) سوى الملحق السلبي المتخالف دائم تدسع رقعته على الدوام : إنه يستطيع أن يصرف الناس عن سبيل الحرب وأن يكبح جماح

تلك الأهواء التي تنافي الإنسانية ؛ ولكن سيكون دائما مبعث
مخاوفنا أن تنفضم عرى ذلك الحلف^(١) .

(١) عندما تنتهى الحرب ويعتد السلام يحمل بالشعب أن
يفرض على نفسه ، بعد يوم الشكران ، يوما للتوبة والغفران ،
يسأل الله فيه . باسم الدولة — أن يعفو عما لا يزال الجنس
البشرى يترقبه من إثم كبير ، برفضه الإذعان لدستور شرعى ينظم
علاقات الشعوب بعضها ببعض ، وبأشاره أن يسلك فى أنفة
وشموخ سيلا وحشيا هى سبيل الحرب (مع أنها لا تحسم فى الأمر
المطلوب ، وهو حق كل دولة) . إن فيما يتوجه به إلى الله ،
أثناء الحرب ، من آيات الشكر على ما أقسم به من نصر ، وإن فيما
يترنم به (على طريقة الاسرائيلين) من أناشيد « ابيد الجيوش » ،
لمباينة صارخة للفكرة الأخلاقية ، فكرة « أنى الإنسانية » : ذلك
لأنها ، فضلا عما تدل عليه من عدم المبالاة بالطريق الذى تسلكه
الشعوب فى السعى إلى حقها ، تعبر عن الابتهاج بقتل الكثيرين
من الناس والقضاء على سعادتهم .

المادة النهائية الثالثة

لتحقيق السلام الدائم

« حق النزير الأجنبي ، من حيث التشريع
العالمى ، مقصور على إكرام مثواه »

لسنا هنا ، كما فى المواد السابقة ، بسبيل الحديث عن محبة
الناس بل عن « الحق » . و « الإكرام » هنا معناه حق كل أجنبي
فى ألا يعامل معاملة العدو من البلد الذى يحل فيه ، ما دام مسلماً .
ويجوز للبلد أن يرفض إيواؤه إذا لم يكن فى ذلك ما يضر بمصلحته .
وليس للأجنبي أن يدعى لنفسه حق الإكرام باعتباره ضيفاً ، لأن
ذلك يقتضى اتفاقات خاصة تبيح له الضيافة ، بل حقه مقصور على
« حق الزيارة » وهو حق كل إنسان فى أن يجعل نفسه عضواً فى
المجتمع ، بمقتضى مشاركته فى ملكية سطح الأرض التى نعيش
عليها . ولما كان سطح الأرض دائرياً ، فقد استحال على الناس أن
ينتشروا فى الأرض انتشاراً لا حد له ، وكان لا بد من أن يلتقوا

وأن يتحملوا مجاورة بعضهم لبعض ، إذ الأصل أن الأرض مشاع بينهم وليس لأحد منها أكثر من نصيب غيره . والمناطق غير المعمورة من الأرض ، كالبحر والصحراء ، قد قسمت تلك الملكية المشتركة . ولكن السفن و « الجمال » — سفن الصحراء — تتيح لبنى آدم أن يجوسوا خلال تلك المناطق التي لا مالك لهم وتيسر لهم أن يتقاربوا ، وأن ينتفعوا في التجارة بالحق الذي للجنس البشري عامة ، وهو استغلال سطح الأرض . وإذن فما يعمد إليه سكان الشواطئ البحرية (كشواطئ المغرب) من السطو على السفن الجارية في البحار المجاورة أو استرقاق البحارة الناجين من الغرق ، وما يصنعه سكان الصحراء (كالعرب البدو) من استباحة النهب بإزاء كل من يقترب من قبائلهم : هذه كلها أمور تتناقى مع الحق الطبيعي . لكن حق الإكرام ، أى حق النزول بأرض أجنبية ، لا يتجاوز الشروط التي تيسر « محاولة » عقد صلات تجارية مع الأهالى . وعلى هذا النحو يمكن أن ترتبط القارات النائية بصلات ودية تنهى بأن تنظم تنظيماً قانونياً عاماً ؛ وبهذا يزداد اقتراب الجنس البشرى من التشريع العالمى الجامع .

ولو نظرنا الآن إلى المسلك غير الكريم الذى تسلكه دول أوروبا « المهذية » ، والدول التجارية خاصة ، لاستولى علينا الغزاع من هول المظالم التى ترتكبها تلك الدول فى « زيارتها » للبلاد وللشعوب الأجنبية (والزيارة عندها مرادفة للغزو والفتح) . فالذين اكتشفوا البلاد الأمريكية وبلاد الزنوج وجزر التوابل والسكر وما إليها قد اعتبروها بلاداً لا أصحاب لها ، لأنهم لم يقيموا لأهلها وزناً . ولما دخل الأوروبيون جزر الهند الشرقية والهندستان استقدموا إليها قوات أجنبية بدعوى إنشاء مكاتب تجارية ، فضيقوا الخناق بهذه القوات على المواطنين ، وأضرموا نيران الحرب بين الدول المختلفة فى تلك البقعة الشاسعة من العالم ، ونشروا فيها الجوع والتمرد والخيانة وما إلى ذلك من شر وبلاء .

وقد خبرت الصين ^(١) واليابان أمثال هؤلاء الضيوف ،

(١) وضع « كانت » هنا هامشاً طويلاً عن الصين ، أورد فيه أقوال علماء عصره عن تاريخها ، ومعنى اسمها ، وعلاقاتها التجارية بالبلاد الأوروبية . ولم نجد فى تلك الأقوال شيئاً ذا قيمة ، لا من الناحية الفلسفية ولا من الناحية السياسية ، فأغفلناها مكتفين بهذه الإشارة - (المترجم) .

فتصرفت معهم تصرفاً حكيماً ، إذ سمحت الأولى بالاقتراب من بلادها دون دخولها ، وسمحت الثانية بالاقتراب ولكن لشعب أوربي واحد ، هم الهولنديون . ومع ذلك فقد منعهم من الاختلاط بالمواطنين فعاشوا في بلادهم وكأنهم من الأسرى .

والأدهى من ذلك (أو الأفضل إذا حكمنا على الأمور من جهة الأخلاق) أن الأوربيين لم ينتقموا بشيء من هذه الأساليب الباغية وأن جميع تلك الشركات التجارية توشك على الانهيار ، وأن جزر السكر ، التي هي مباءة لأشد أنواع الرق قسوة وافتناناً ، لا تعود بمورد حقيقى ، ولا تنفع إلا بطريق غير مباشر ، فضلاً عن أنها تهدف إلى أغراض غير حميدة ، وهي تكوين بحارة للخدمة في أساطيل الحرب ، ومن ثم تهدف إلى تشجيع الحروب الأوربية . وهي تؤدي هذه الخدمة لدول تتظاهر بالتدين والتقوى وتريد أن يعتبرها الناس دولا اصطفاها الله للقيام على حفظ السنة الحميدة ، مع أنها تروى ظمأها بالمظالم والآثام !

أما والصلات المعقودة بين شعوب الأرض جمعاء ، على تفاوت في قوتها ، قد بلغت حداً يجعل امتهان حرمة الحق في مكان من الأرض

يتردد صدهاء في كل مكان ، فإن فكرة التشريع العالمى لم تعد تبدو صورة خيالية للحق ، بل إنها تبدو تكملة ضرورية لذلك القانون غير المكتوب ، المشتمل على القانون المدنى وقانون الشعوب ، والذي ينبغي أن يرتفع إلى مرتبة القانون العام للانسانية قاطبة ، ومن ثم إلى السلام الدائم الذى لا نستطيع أن نطمح فى دوام الاقتراب منه إلا بذلك الشرط وحده .

الملحق الأول

في ضمان السلام الدائم

إن الذي يعطينا هذا الضمان ليس شيئاً أقل من الفئانة العظيمة التي يطلق عليها اسم « الطبيعة » : فإن مجراها الميكاني (الآلي) ينطق جهوراً بأن غايتها أن تبسط على الناس ، وبالرغم منهم ، جناح الوفاق والوثام . لهذا أطلق عليها اسم « القَدَر » من جهة أنها اضطرار ناتج عن علة نجهل قوانين فعلها ، واسم « العناية »^(١) باعتبار

(١) تتجلى في « ميكانيكية » الطبيعة التي يرجع إليها الإنسان (باعتباره موجوداً حسياً) صورة تستعمل من قبل أساساً لوجوده ولا نستطيع أن نتعللها إلا إذا فرضنا فيها الغرض الذي رسمه خالق العالم الذي قدرها من قبل . ونسمى ذلك التقدير على العموم عناية (إلهية) ؛ وإذا أرجعناه إلى بداية العالم سميناه « عناية مبدعة » (Augustin : Povidencia conditrix) ولكن باعتباره حافظاً لمجرى الطبيعة وفقاً لقوانين شاملة من قوانين الغائية نسميه « عناية مدبرة » ؛ وباعتباره مؤدياً إلى غايات خاصة لا يستطيع الناس =

ما يتجلى فيها من غائية تسيطر على مجرى الأشياء ، وباعتبار تلك الغائية حكمة عميقة صادرة عن علة سامية تدبر الأمور تحقيقاً

= أن يتنبأوا بها وإنما يستطيعون أن يفترضوها على حسب النتيجة نسميه «عناية موجهة» — وأخيراً لا نقول «عناية بل» «معجزة» إذا اعتبرنا الحوادث الخاصة غايات إلهية . لكن إرادة الناس أن ينظروا إليهما على هذا النحو (لأنهما تعنى في الواقع معجزات وإن لم تكن الحوادث تسمى كذلك) إنما هو ادعاء سخيف ؛ لأن من التناقض والغرور أن نستنتج من حادثة واحدة مبدأً معيناً للعلة الفاعلة (بقولنا أن هذه الحادثة هي غاية لا مجرد نتيجة طبيعية وآلية لغاية أخرى نجهلها جهلاً تاماً) مهما يكن من خشوعنا في الكلام عنها . وكذلك كان تقسيم العناية من الجهة المادية ، من حيث الموضوعات الموجودة ، إلى «عناية عامة» و«عناية خاصة» ، تقسيماً خاطئاً ومتناقضاً (كأن يقال مثلاً إنها تعنى بحفظ أجناس المخلوقات وتدع الأفراد للبصادة) ، لأنها إنما تسمى عامة للدلالة على أن شيئاً واحداً لا يخرج عنها . وأكبر الظن أنهم قسموا العناية هذا التقسيم (من الجهة الصورية) بحسب طريقتهم في تنفيذ مقاصدهم إلى «عناية عادية» (كموت الطبيعة وبعثها كل عام تبعاً لاختلاف الفصول) و«عناية خارقة» (كنقل الأخشاب ، بفضل التيارات البحرية إلى الشواطئ المتجمدة المجردة من النبات ، =

للاغاية القصوى للجنس البشرى . ولا ريب أننا لانتبين تلك العناية
فى بديع صنع الطبيعة ، كما أننا لاستطيع أن نستخلصها منه ، وإن كن

== لأجل سكان تلك المناطق الذين ما كانوا يستطيعون أن يعيشوا
بدونها) ، وإذا كنا نستطيع أن تفسر العلة الفيزيائية الميكانيكية
لهذه الظاهرات (مثلا بالغابات التى تغطى شواطئ الأنهار فى المناطق
المعتدلة ، والتى تقع أخشابها فى تلك الأنهار فينقلها بعد ذلك تيار
الخليج) فينبغى ألا نفعل عن العلة الغائية التى تكشف لنا تدبير
حكمة تسيطر على الطبيعة . — أما ما شاع فى المدارس من القول
بوجود « عون » أو « مساهمة » إلهية لتحقيق غرض فى العالم الحسى
فيجب اطراحه على الاطلاق ؛ لأن من التناقض إشراك من لا شبيه
له ، وجعل من هو نفسه العلة التامة لما يحدث فى العالم متما لهايته
المدبّرة بتدبير سابق (مما يفيد أنها كانت حيثئذ قاصرة) ، والقول
مثلا بأن الطبيب ، « بعد الله » ، قد أبرأ المريض ، وأنه إنما كان
مساعدًا له ، قول فيه تناقض : أولاً : لأن الله خالق الطبيب
وخالق جميع أصناف الدواء . وإذن فينبغى أن تنسب إليه سبحانه
النتيجة « كلها » ، إذا أردنا أن نصعد إلى المبدأ الأول الأسمى
الذى هو لدينا بما لا يمكن تعقله نظرياً ، ويمكننا أيضاً أن ننسبها
« بتامها » إلى الطبيب ، إذا اعتبرنا هذه الحادثة فى سلسلة العلل
الكونية ، على أنها يمكن تفسيرها حسب النظام الطبيعى . وثانياً : =

في مقدورنا ، بل الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر (كشأننا على العموم كلما أردنا أن نرجع صورة الأشياء إلى غايات) لكي يكون لدينا فكرة عن إمكانها ، قياساً على صنع الفن الإنساني . ولكن إذا كانت فكره علاقتها وملاءمتها للغاية التي يفرضها علينا العقل مباشرة (الغاية الأخلاقية) فكرة متعالية من « الناحية النظرية » . فإنها من الناحية العملية (من حيث فكرة واجب السلام الدائم التي يطلب توجيه ميكانية الطبيعة إليها) ذات أساس اعتقادي . يؤكد وجودها وجوداً واقعياً . — ولفظ « الطبيعة » ، حين

== لأن ذلك النحو من تصور الأمور يحرماننا من جميع المبادئ المعينة التي تقدر بها نتيجة من النتائج . بيد أنه من وجهة النظر العمل الأخلاقي (وهي إذن وجهة نظر مجاوزة للحس) مثلاً في الاعتقاد بأن الله سيصلح ، بوسائل لا نفهمها ، النقص الذي في عدالتنا متى خلصت نياتنا ، وإذن فيجب ألا نتهاون في السعي إلى الخير ، نجد أن فكرة المساهمة ، الإلهية فكرة لا ثقة جداً بل وضرورية ؛ لكن مما هو بين بذاته أن أحداً لا ينبغي أن « يفسر » بذلك فعلاً طيباً (من حيث هو حادثة في العالم) ، لأن هذه المعركة النظرية المزعومة لما فوق الحس أمر محال .

فكون بسبيل النظر الخالص لا بسبيل الدين كما هو الحال هنا ، أكثر ملاءمة لحدود العقل الإنساني الذي يجب ، من حيث علاقة المعلومات بعلمها ، أن يمحصر في حدود التجربة الممكنة . ثم هو لفظ أكثر تواضعاً من لفظ « العناية » الذي يشير إلى موجود يمكن أن يكون معروفاً لدينا ، ويدل على اجتراف فكرنا على محاولة شبيهة بمحاولة « إيكار »^(١) للكشف عن مستور مقاصده . ويتمين علينا ، قبل أن نبين ذلك الضمان بياناً أدق ، أن نلقى نظرة على الظروف التي هيأتها الطبيعة للأشخاص الذين يضطربون على مسرحها الواسع — تلك الظروف التي تجعل في النهاية ضمان السلام ضرورياً — ويتمين علينا بعد ذلك أن نرى على أي وجه تكفلت الطبيعة بذلك الضمان .

(١) « إيكار » شخصية من شخصيات الأساطير اليونانية ، هرب من أخذود بجزيرة « كريت » ، طائراً بجناحين ملصقين بالشمع ، وأخذ يحلق حتى اقترب من الشمس ، فذاب الشمع ، وانفصل عنه جناحاه ، فهوى في البحر . ويضرب المثل بإيكار لمن يروحون ضحية لمشروعات خيالية .

تنحصر تدبيراتها المؤقتة فيما يلي : (١) أنها يسرت للناس القدرة على أن يعيشوا في جميع مناطق الأرض ، (٢) وأنها جعلتهم بواسطة « الحرب » ينتشرون في كل بقعة من الأرض ليعمروها ، حتى البقاع التي خلت مما يغري بالاستقرار والمتاع ، (٣) وأنها اضطرتهم بواسطة الحرب أيضاً إلى عقد صلات شرعية أو غير شرعية .

ومما هو خليق بالإعجاب أن نجد أنه لا يزال ينمو في السهول الباردة الممتدة على طول المحيط المتجمد بعض العشب الذي تجده الرنة ^(١) تحت الثلج فتقتات به ، وأن الرنة نفسها يتخذها « الأستياك » ^(٢) و « السمواييد » ^(٣) طعاماً لهم أو لجرّ زلاقاتهم ؛ وأن الصحارى ذات الرمال المالحة تنتج « الجمل » وكأنه قد خلق لاجتيازها وتيسير الانتفاع بها . إن الغائية تتجلى في صورة أشد بهاء حين

-
- (١) « الرنة » ، معربة ، هي نوع من الأيائل في الجهات الشمالية .
 (٢) « الأستياك » ، شعب فنلندي من شعوب سيبيريا الغربية .
 (٣) « السمواييد » ، شعب يقطن الأصقاع الثلجية الواقعة حول المحيط المتجمد - (المترجم) .

نلاحظ أن الطبيعة قد أوجدت على شاطئ المحيط المتجمد ، فضلا عن الحيوانات ذات الفراء ، الفقمة^(١) والأبقار البحرية والحيتان ، ليصيب أهل تلك المناطق من لحومها طعاماً ومن زيوتها نارا . وأبدع من هذا كله ما توخته الطبيعة من العناية بتلك الأصقاع المحرومة من النبات ، فأمدتها بالأخشاب الطافية التي لا يعلم مصدرها والتي لولاها ما استطاع أهلها أن يصنعوا زوارقهم وأسلحتهم ولا أن يقيموا أكواخ سكنهم ؛ على أنهم قد شغلوا أنفسهم بمقاتلة الحيوانات انشغالا جعلهم يجنحون إلى السلم فيما بينهم . ولكن الراجح أن « ما ساقهم إلى هذه الأصقاع » لم يكن شيئا آخر سوى الحرب . والعدة الأولى للحرب ، من بين جميع الحيوانات التي استطاع الإنسان أن يستأنسها وأن يروضها في بداية تعمير الأرض ، هو الحصان (أما الفيل فقد ظهر في عصر متأخر ، وجعل للترف والزينة لدى دول قد تكونت من قبل)

(١) الفقمة، معربة من اليونانية ، خزير البحر أو عجل البحر (معجم الدكتور شرف في العلوم الطبية والطبيعية . القاهرة ، المطبعة الأميرية سنة ١٩٢٨) .

وكذلك فن إنبات بعض أنواع النجيليات أو الحبوب التي لا نعرف اليوم أصلها ؛ وأيضاً فن نقل وتطعيم الأشجار المثمرة للاكثار منها وتحسينها (وأكبر الظن أنه لم يكن يوجد منها في أوربا أول الأمر سوى نوعين هما التفاح والكمثرى « الشيطاني ») ؛ لم يمكن ظهور هذين الفنين إلا في الدول التي استقرت أوضاعها من قبل وكانت الملكية العقارية فيها مضمونة ؛ وقد أصبح من الضروري أن يتحول الناس ، الذين كانوا يعيشون من قبل في حالة من الحرية الهمجية ، من حياة القنص ^(١)

(١) لا شك أن حياة القنص أبعداً أنواع الحياة عن حال المدنية : لأن تلك المهنة تضطر العائلات إلى الانعزال ، وسرعان ما يصبح بعضها غريباً عن بعض ، ثم يصبح بعضها معادياً لبعض ، بسبب تشتهاها في الغابات الشاسعة : إذ أن كل عائلة تكون محتاجة ، للحصول على غذائها وكسائها ، إلى الفضاء الواسع (أو المجال الحيوي) — ويبدو أن « تحريم نوح لإراقة الدم » (سفر التكوين ، ٩ : ٤ — ٦) ذلك التحريم الذي تكرر إعلانه وجعل شرطاً مفروضاً على الوثنيين الداخلين في المسيحية لغرض آخز (« أعمال الرسل » ، ١٥ : ٢٠ ؛ ٢١ : ٢٥) لم يكن في البداية سوى تحريم لحياة القناص ، لما يعرض فيها من حالات ازدراد اللحم النيء ؛ واذن فما دام هذا الازدراد محرماً فالمعيشة على القنص محرمة كذلك .

والصيد والرعى إلى حياة الزراعة ، وأصبح من الضروري أيضاً أن يكتشفوا « الملح » و « الحديد » : وربما كان هذان أول بضاعة تجارية اشتد الإقبال عليها ، ودفعت الشعوب المختلفة إلى أن تقيم فيما بينها علاقات سلمية ، بل جعلتها تعقد مع أبعد الشعوب عنها أواصر تفاهم واتفاق .

والطبيعة ، إذ يسرت للناس أن يعيشوا في كل مكان على الأرض ، قد أرادت مستبدة أن تكون هذه المعيشة لهم « ضرورة » يخضعون لها ولو كانوا كارهين ، ودون أن يكون لفكرة الواجب الذي يلزمهم باسم القانون الأخلاقي دخل في هذه الضرورة ؛ والحرب هي الوسيلة التي اتخذتها الطبيعة لبلوغ هذا الغرض . والواقع أننا نرى شعوبا تدلنا وحدة لغتهم على وحدة نشأتهم : فمثلا « السموايب » الذين يقطنون شواطئ المحيط المتجمد ، يتكلمون لغة شبيهة بلغة شعب يقطن جبال « ألباي » الواقعة على بعد مئتي ميل منهم . وقد تدخل بينهم بالقوة شعب آخر من أصل منغولي ، وهو شعب من الفرسان المحاربين ، فأقصى فريقا منهم عن الآخر حتى أجلاه إلى الأصقاع المتجمدة

المقبرة التي ما كان ليهبطها مختاراً^(١). والحال كذلك بالنسبة للفنلنديين ، الذين يطلق عليهم اسم «لايون» ويقطنون أقصى المناطق الشمالية من أوربا : قد اندست بينهم شعوب من القوطيين والصرامطة ففصلتهم عن المجريين الذين يقتربون منهم لغةً وإن بعدوا عنهم موطنًا. وأى شيء سوى الحرب قد دفع إلى شمال أمريكا قبائل «الإسكيمو» — وهم جنس من الناس مختلف جدا عن شعوب أمريكا جميعاً ، وربما انحدر من بعض مغامري أوربا — ودفع

(١) نستطيع أن نتساءل : لو أن الطبيعة أرادت ألا تبقى هذه الشواطئ المتجمدة غير آهلة بالسكان ، فماذا كان يكون مصير سكانها ، لو حدث يوماً ما يمكن توقعه ، فلم تعد تدمهم بالآخشاب الطافية ؟ إذا قيل إن سكان المناطق المعتدلة يصيرون بتقدم المدنية أقدر على حسن استخدام الآخشاب النامية على طول ضفاف أنهارهم ، فلا يتركونها تسقط في تلك الأنهار فتجرها إلى البحر . فجوابي على ذلك أن الشعوب التي تقطن شواطئ نهر «أوبي» ، و«ينيسي» و«لينا» الخ ، ربما كانت تدمهم بتلك الآخشاب على سبيل التجارة وتستورد في مقابلها محاصيل حيوانية مما يحويه البحر ويلقى به على تلك الشواطئ ؛ وذلك بعد أن تكون الطبيعة قد أرغمتهم على أن يعيشوا فيما بينهم مسالمين .

إلى الجنوب قبائل «البيشير» حتى «جزيرة النار» ؟ إنها الحرب .
 التى تتخذها الطبيعة ذريعة لتعمير أرجاء الأرض . لكن الحرب
 نفسها ليست فى حاجة إلى باعث خاص لها ، فيلوح أنها متأصلة فى
 الطبيعة الإنسانية ، بل إنها لتبدو أمراً أنبيلا ينبعث الإنسان إليه ، طلباً
 للمجد ، لا ابتغاء المنفعة . لذلك كان « للشجاعة العسكرية »
 (لدى متوحشى أمريكا وأهل أوربا فى عصر الفروسية) مرتبة
 الشرف والرفعة ، لا إبان الحرب فحسب (وهنا يكون التشريف أمراً
 له وجهته) ، بل وكذلك باعتبار أنها تدفع إليها ؛ لأن مباشرة
 الحرب لا يكون القصد منها فى أغلب الأحيان إلا إظهار هذه
 الشجاعة ، حتى صار للحرب فى ذاتها شأن عظيم ووجد من الفلاسفة
 من يمجّدونها ويرونها سبيلاً للسمو بالإنسانية . دون أن يفكروا فى
 الكلمة التى قالها أحد اليونانيين : « الحرب شر : لأنها تزيد عدد
 الأشرار أكثر مما تستأصل منهم » . وفيما ذكرنا ما يكفى لبيان الوسائل
 التى تتخذها الطبيعة تحقيقاً لغرضها الخاص بالقياس إلى النوع الإنسانى
 باعتباره من جنس الحيوان .

والمسألة التى تعرض لنا الآن تتصل بما هو جوهرى بالنسبة

للسلام الدائم : وهى النظر فيما تصنعه الطبيعة تحقيقاً لهذا القصد ،
لكى تصل بالإنسان إلى الغاية التى يوجبها عليه عقله ، وبالتالى
لكى تناصر غايته الأخلاقية ، والنظر فى أى نوع من الضمانات
تقدمه الطبيعة لتكفل به تنفيذ ما كان « يجب » على الإنسان أدائه .
ولكنه لم يؤده وفقاً لقوانين حريته ، بحيث يكون ملزماً بالقيام به ،
على الرغم من هذه الحرية ، إلزاماً من الطبيعة يتناول الجوانب الثلاثة
من القانون العام : « القانون المدنى » و « قانون الشعوب »
و « القانون العالمى » .

ليس قصدى ، حين أقول عن الطبيعة إنها « تريد » حصول
هذا أو ذاك ، أنها توجب علينا فعله (لأن العقل العملى وحده ،
وهو المتحرر من كل قهر ، هو القادر على أن يرسم لنا الواجبات) ،
وإنما قصدى أنها تؤديه هى نفسها ، سواء كنا راضين أو كارهين .
إذا لم يخضع شعب من الشعوب لإلزام القوانين العامة ، نتيجة
لانتقامه على نفسه ، فإن حرباً تشن عليه من الخارج لسكينة بأن
تحمله على الخضوع لتلك القوانين : ذلك أن من تدبير الطبيعة
على ما ذكرنا أن كل شعب يلقى جارا له يضيق عليه تضيقاً يحمله

على أن ينظم نفسه دولة ، لتكون قوة في وسعها أن تقاومه. والدستور « الجمهورى » ، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان ، أصعب الدساتير قياما ، وهو على الخصوص أقلها استتبابا ، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى وجود شعب من الملائكة ، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا النظام الرفيع . لكن الطبيعة تسخر هذه الميول نفسها لتكون في عون الإرادة العامة — التى تقوم على العقل — ولكنها على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل فى قصور من حيث العمل والتطبيق . ومن أجل ذلك يكفى تنظيم الدولة تنظيما حسنا (وهو أمر فى مقدور الناس قطعا) أن تتألف القوى البشرية تآلفا يجعل بعضها يحدد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر أو يقضى عليها قضاء تاما ، بحيث تكون النتيجة مرضاة العقل وزوال تلك الآثار ، ويصبح كل امرئ مجبرا على أن يكون مواطنا صالحا إن لم يسعه أن يكون حميد الأخلاق . فمشكلة إنشاء دولة ليست بالأمر العسير ، حتى بالنسبة لقوم من الشياطين ، على ما يبدو فى ذلك القول من غرابة (بشرط أن يكونوا على جانب من الفطنة

والذكاء) . ويمكن أن توضع المشكلة على النحو الآتي : « أن نحكم جمعا غفيرا من الخلائق العاقلة قد انعقد إجماعها على المطالبة بقوانين عامة تكفل بقاءها ، وإن يكن بكل منها نزوع خفي إلى التحلل من تلك القوانين ؛ وأن ينظم دستورهم تنظيما يؤلف بينهم ، على الرغم من اختلافهم بسبب تنافر ميولهم ، ويجعل بعض هذه الميول عاملا على تلطيف حدة بعضها الآخر ، بحيث تكون نتيجة سلوكهم في الحياة العامة عين النتيجة التي كانوا يصلون إليها لو لم توجد فيهم تلك الميول السيئة » .

إن مشكلة كهذه غير مستعصية على الحل : فليست بغيتنا النظر في إصلاح الناس إصلاحا أخلاقيا ، بل التماس السبيل إلى استخدام آلية الطبيعة لتوجيه استعداداتهم المتعارضة توجيهها يجعل جميع أفراد الشعب يلتزمون فيما بينهم الخضوع لقوانين قاهرة ، ومن ثم ينشئون حالة سلمية تقوم على احترام القوانين . وهذا ما نستطيع أن نراه في الدول القائمة اليوم ، على ما في نظمها من قصور : إنها في ظاهر سلوكها قريبة جدا مما تقضى به فكرة الحق ، وإن كنا نقطع بأنه ليس للمبادئ الأساسية للأخلاق أى دخل في ذلك : (ولهذا لا ينبغي أن نطلب إلى الأخلاق تنظيم الدولة تنظيما

سياسيا صالحا ، بل ينبغي أن نتوقع من النظام السياسى الصالح تثقيف الشعب تثقيفا أخلاقيا صالحا) . والمثل الذى أوردناه يدل على أن آلية الطبيعة — تلك الآلية التى تكشف عنها ميول المنفعة والأناية ، التى هى بجوهرها متعارضة متنافرة — يمكن أن يتخذها العقل وسيلة لبأوغ غايته : وهى مبادئ الحق ، والوصول أيضا إلى مناصرة السلام واستتبابه فى الداخل والخارج بقدر ما يعتمد ذلك على الدولة نفسها . فمن الحق أن نقول هنا إن الطبيعة « تريد » بإرادة لا سبيل الى معارضتها ، أن يكون النصر آخر الأمر للحق ؛ فما نقصر نحن عن أدائه ، تتولى هى إنجازه ، ولكن فى كثير من العسر والإرهاق : « إذا انثنى العود بشدة انكسر ، ومن يُرد أكثر من اللازم لم يرد شيئا » (بوترفك) .

إن فكرة قانون الشعوب تقتضى الانفصال بين الكثير من الدول المتجاورة المستقلة ؛ ولئن تكن حالة كهذه فى ذاتها حالة حرب (إذا لم يحل الحلف الاتحادى دون وقوع الاعتداء) فإنها فى نظر العقل أفضل من ضم تلك الدول تحت لواء دولة واحدة تطفئ على سائرهما وتصير ملوكية شاملة : فالواقع أنه كلما اتسعت رقعة الدولة

ضعفت قوة القوانين ؛ وإن حكما استبداديا لأرواح له ينتهي دائما ، بعد أن يجتث جذور الخير ، بأن يتردى في وهدة القوضى . لكن ما من دولة أو حاكم إلا ويرغب في الاطمئنان إلى سلام دائم بالسيطرة على العالم كله ما استطاع إلى ذلك سبيلا . لكن الطبيعة تريد أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؛ وإن لهما مع الشعوب سبيلين للحيلولة دون اندماجها والبقاء على انفصالها : وهما اختلاف اللغات واختلاف الأديان . (١)

صحيح أن هذا الاختلاف منبت لبذور الأحقاد ومصدر لذرائع الحرب . ولكنه يؤدي مع ازدهار المدنية وزيادة تقارب الناس في المبادئ .

(١) « اختلاف الأديان ، تعبير عجيب ! كما لو صح أن نتحدث عن اختلاف الأخلاق . يمكن أن تكون هناك أنواع من العقائد مختلفة لا من جهة الدين في ذاته ، بل من حيث تاريخ الأساليب التي استعملت في نشر العقيدة ، وهذه تدخل في باب الدراسة والتحصيل . وهناك كذلك كتب في الدين مختلفة (مثل الزندافستا ، و « الفيدا » ، والقرآن الخ ..) ولكن لا يمكن أن يكون هناك إلا دين حق واحد لجميع الناس وجميع الأزمان . وإذن فليست هذه العقائد والكتب سوى أدوات في خدمة الدين ، أي أنها أمور عارضة . يمكن أن تختلف اختلافاً كثيراً باختلاف الزمان والمكان .

إلى الوفاق في ظل السلام ؛ لكن هذا السلام يخالف لسلام عهود الاستبداد (ذلك السلام القائم على قبر الحرية) ، فليس هو نتيجة لتوهين جميع القوى ، بل هو ثمرة لتوازنها وبعث المنافسة بينها .

٣ — إذا كانت الطبيعة قد اصطنعت الحكمة ، ففصلت الشعوب التي تروم كل دولة أن تبسط عليها سلطانها ، إما بالاحتالة أو بالإكراه ، معتمدة في ذلك على نفس مبادئ قانون الشعوب ، فإنها قد استخدمت تبادل المصالح بين مختلف الشعوب ، للوصول إلى جمع شملها جميعاً ما كانت فكرة القانون العالمي وحدها تستطيع أن تحميه من العنف والحرب . إني أقصد أن تكلم هنا عن الروح التجارية التي تتسلط عاجلاً أو آجلاً على كل شعب ، والتي تتنافى مع الحرب .

ولما كان المال أقوى ما تملكه الدولة من وسائل العمل فقد رأت الدول نفسها مضطرة ، لا بمقتضى بواعث أخلاقية ، إلى بذل الجهود في ذلك العمل النبيل ، عمل السلام ، وإلى التدخل كلما بدرت بوادر الحرب ، لإقامة العراقيل في سبيلها ؛ وكأن تلك الدول قد عقدت فيما بينها لهذا الغرض حلفاً دائماً ؛ لأن الاتفاقات

الكبرى بشأن الحرب لا تتم إلا في النادر، ولا شك أن نجاحها
أندر؛ فالطبيعة، بفضل سير الميول الإنسانية نفسها، تضمن السلام
الدائم؛ ولئن لم يكن ذلك الضمان كافياً للتنبؤ نظرياً بوقوعه في
المستقبل، فهو كافٍ مع ذلك من الناحية العملية، وهو يوجب علينا
أن ننشد هذا الغرض (وما هو بالغرض الخيالي الصرف) .

الملحق الثاني^(١)

مادة سرية للسلام الدائم

إن وضع مادة سرية في معاهدات القانون العام أمر فيه تناقض من الناحية الموضوعية ، أى من حيث مضمون تلك المادة ، ولكنه يمكن من الناحية الذاتية ، أى من حيث صفة الشخص الواضع لها والذي يخشى أن يمس مقامه إذا جهر بأنه صاحبها . والمادة الوحيدة من هذا النوع متضمنة في القضية التالية : « يجب أن توضع أحكام الفلسفة ، فيما يتعلق بشروط السلام الدائم ، موضع الاعتبار لدى الدول المجهزة للحرب » .

قد يبدو إهدار السلطة التشريعية في الدولة — التي يُنسب إليها طبقاً أكبر قسط من الحكمة — أن تلتبس لدى رعاياها (ومنهم الفلاسفة) أن يرشدوها إلى مبادئ سلوكها بإزاء الدول الأخرى . ومع ذلك فمن البصر بالأمور أن تسلك الدولة هذا المسلك . وإذن

(١) هذا الملحق الثاني أضافه كانت إلى الطبعة الثانية من الكتاب

فالدولة « تدعو » رعاياها سراً ، مع كتمان قصدها عنهم ، إلى إعلان آرائهم والتحدث بحرية وصراحة عن الأحكام العامة المتعلقة بالحرب والسلام (لأنهم لا يلبثون أن يصرحوا بآرائهم من تلقاء أنفسهم ما لم يمنعمهم من ذلك مانع) . ولا حاجة بهذا الصدد إلى أى اتفاق خاص تعقده الدول فيما بينها : لأن ذلك متضمن من قبل في الإلزام المستمد من العقل الكلى الشامل (أى العقل الأخلاقى المشرّع) . ولا نعى بهذا أن الدولة يجب أن تفضل مبادئ الفلسفة على فتاوى فقهاء القانون الممثلين لسلطة الدولة ، وإنما نقصد أن نقول إنه يجب عليها أن « تستمع » إلى آراء الفلاسفة . فرجل القانون الذى اتخذ « ميزان » الحق و« سيف » العدالة رمزاً لنشاطه ، قد دأب على استعمال السيف ، ليس فقط لكي ينأى بالحق عن جميع المؤثرات الخارجية ، بل لكي يضعه أحياناً في إحدى كفتى الميزان إذا وجد أن تلك الكفة لم ترجح على نحو ما يريد . والواقع أن في هذا إغراء شديداً لرجل القانون الذى ليس في الوقت نفسه فيلسوفاً (حتى فيما يتصل بالأخلاقية)^(١) : لأن اختصاصه لا يعدو تطبيق

(١) الأخلاقية، على العموم هي السمة الأخلاقية للفعل أو =

القوانين القائمة ، لا البحث فيما إذا كانت محتاجة إلى إصلاح أو تعديل ، ولأن هذا الاختصاص مع أن له في الحقيقة وظيفة متواضعة يراه ذا منزلة رفيعة بين الكليات ، لما يلابسه من سلطان (كما هو الشأن أيضاً في الكليتين الأخريين^(٢)) — ولم تستطع « كلية الفلسفة » أن تواجه هذه القوى المتضاربة ، فلبثت في مرتبة أدنى بالقياس إليها .

ولهذا توصف الفلسفة مثلاً بأنها « خادمة » اللاهوت (وكذلك تقول عنها الكليتان الأخريان) . ولكن أحداً لم يوضح لنا

الفاعل . وقد فرق كانت بين « الأخلاقية » بمعنى المطابقة ، والذاتية ، للقانون الأخلاقي ، يعني إرادة المرء أن يعمل بمقتضى ذلك القانون ، وبين « المشروعية » ، وهي المطابقة ، الموضوعية ، للقانون ، يعني أن الفعل الذي حصل هو الفعل نفسه الذي كان على المرء إتيانه . والأخلاقية قوامها « النية » وحدها ، أى الغاية التى يتجه الفعل إليها .
(المترجم)

(٢) معنى كلية اللاهوت وكلية الطب — يراجع القارىء ، فى موضوع مراتب الكليات عند كانت ، كتاباً له عنوانه : « تنازع الكليات » ،
(المترجم)

الأمر ، فلا ندري أتقدم الفلسفةُ سيدتها حاملةً المشعل بيدها ، أم
تتبعها حاملة ذيل ثوبها ؟

لا رجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكا ، وما
ينبغي أن يكون ذلك مأمولا : لأن ولاية السلطة من شأنها أن تفسد
حكم العقل وأن تقضى على حريته قضاء لا مرد له . ولكن الملوك
أو الشعوب المالكة (أى التى تحكم نفسها طبقا لقوانين المساواة)
لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت فلا يسمع
لها صوت . ، بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها فى صراحة ؛
ولا أمر لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه : لأن فيه إبانة لشئونهم
وداية لسبينهم . على أن الفلاسفة بطبيعتهم عاجزون عن أن يحشدوا
الحشود أو أن يتجمعوا فى النوادي والأحزاب ، فلا يمكن أن تحوم
حولهم شبهة الدعاية .

التذييل الأول

في الخلاف بين الأخلاق والسياسة بالنسبة إلى السلام الدائم

إن الإخلاق بذاتها هي علم العمل ، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة ، من حيث اشتغالها على جملة القوانين المطلقة التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها . وإنه لما يناقض العقل مناقضة يدّنه أن نسلم لفكرة الواجب هذه بما هي جديرة به من سلطان ، ثم نزع بعد ذلك أننا لا « نستطيع » أداء ما هو واجب : فلو كان ذلك كذلك للزم محو الفكرة من الأخلاق . وإذن فلا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة ، من حيث هي علم العمل في القانون ، وبين الأخلاق من حيث هي علم النظرى . فلا نزاع هنا لك بين النظر والعمل ، إلا إذا قصدنا من الأخلاق نظرية عامة في التبصر في الأمور ، أى نظرية في الأحكام والقواعد لاختيار أنسب الوسائل لتحقيق أغراضنا النفعية ؛ ومعنى هذا أننا نشكر على العموم وجود الأخلاق . تقول السياسة « كن مستبصراً كالثعابين » ، وتضيف الأخلاق

شرطا مقيّداً : « وكن بسيطاً كالحماة » . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأمرين في مبدأ واحد ، كان هنالك حقاً خلاف بين السياسة والأخلاق ؛ ولكن إذا كان لا بد من اجتماعهما ، كانت فكرة الضد مستحيلة ، ولم يكن هنالك محل لأن نضع مشكلة السبيل إلى فض ذلك النزاع . وعلى الرغم من أن القضية : « الأمانة هي أحسن سياسة » تنطوي على نظرية يكذبها العمل ، مع الأسف ، في أغلب الأحيان ، فإن القضية النظرية أيضاً : « الاستقامة أفضل من كل سياسة » هي على الإطلاق فوق كل اعتراض ، بل هي الشرط الذي لا بد منه للسياسة نفسها . والله ، الوصيّ على الأخلاق^(١) ، لا يتقهقر أمام « جوبيتر »^(٢) (إله القوة) لأن هذا الإله نفسه خاضع لمشيئة القدر ؛ أعني أن العقل لم يبلغ من الاستنارة مبلغاً يجعله محيطة بسلسلة العلل المقدرة من قبل ، ، والتي تمكنه معرقها من التنبؤ عن يقين بالعواقب السارة أو الوخيمة التي تكون للأفعال الإنسانية ، تبعاً

(١) في الأصل الألماني : der Grenzgott der Moral

(٢) « جوبيتر » هو رب الأرباب في الأساطير القديمة وقريع « يوزس » في الأساطير اليونانية . (المترجم)

آلية الطبيعة (وإن كنا نعرفها معرفة تكفي لأن نأمل أن تنجى .
مطابقة لرغباتنا) لكن العقل لا يألو جهداً في أن يقدم لنا الهداية
« اللازمة لمعرفة ما ينبغي علينا أن نعمل لكي تتبع سبيل الواجب
(طبقاً لقواعد الحكمة) ، ولكي نصل إلى المقصد الأخير .

والرجل الواقعي (الذي يرى أن الأخلاق إنما هي نظرية
نفسية) يرفض بحفاء أمانتنا الحسان (مع تسليمه بواجبنا وقدرتنا
على أدائه) ، إذ يرى أن طبيعة الإنسان من شأنها ألا
ترغب أبداً فيما هو ضروري لبلوغ ما نهدف إليه من سلام دائم .
صحيح أنه لا يكفي لبلوغ هذا الهدف أن يريد جميع الناس ، فرداً
فرداً ، أن يحبوا وفقاً لمبادئ الحرية ، في ظل دستور شرعي (أن
تكون هناك وحدة موزعة لإرادة الجميع) ، بل يجب أن تتعدد
إرادة الجميع في الوصول إلى هذه الحالة (أي لا بد من الوحدة
« الجماعية » للإرادة العامة) ؛ هذا هو الشرط اللازم لحل المشكلة
« الصعبة » ، مشكلة إقامة جماعة مدنية بين الناس ؛ ومن حيث إنه ،
فضلاً عن اختلاف جميع الإرادات الخاصة ، لا بد من التسليم بعلّة
تجميعها كلها لتستمد منها إرادة عامة — وهو ما ليس في مقدور أي

واحدة منها — فلا محل لأن نأمل ، بصدد تنفيذ هذه الفكرة (وإخراجها إلى حيز العمل) ، أن تبدأ هذه الحالة القانونية إلا بالقوة التي يقوم عليها بعد ذلك القانون العام ؛ وإذن فيجب أن نتوقع من الآن أن نرى التجربة الواقعية بعيدة عن هذه الفكرة بعداً كبيراً (لأنه ليس لنا من أمل كبير في أن يكون للمشرع من الأخلاقية قدر يتيح له أن يدع لشعب قد كوّنه من جمهرة غير مستنيرة مهمة تشييد دستور شرعى وفقاً لإرادة الجميع) .

يقولون حينئذ : من كانت بيده السلطة لا يطبق من الشعب أن يعلى عليه القوانين . والدولة التي يصل بها الأمر إلى أن ترفض الخضوع لقانون يفرض عليها من الخارج ، لاتذعن لأحكام الدول الأخرى عن السبيل الذي ينبغي أن تسلكه للدفاع عن حقها بإزاء تلك الدول ؛ وكذلك إذا أحس جزء من العالم أنه متفوق على آخر وإن لم يكن ذلك الجزء الآخر عقبة في سبيله ، لم يدع فرصة إلا انتهزها لزيادة قوته بالاستيلاء عليه وإخضاعه لسلطانه . وهكذا لن تكون جميع مشروعات النظرية عن القانون المدني وقانون الشعوب والقانون العالمى ، إلا مثلاً علياً لا نحوى لها ولا يمكن تحقيقها ، في حين أن

معرفة تقوم على المبادئ التجريبية للطبيعة البشرية ولا تترفع عن الاسترشاد بما هو حاصل في الحياة العملية ، لتستمد منه أحكامها ، تستطيع وحدها أن تجد أساساً متيناً لبناء سياستها .

ومن المحقق أنه إذا لم تكن هناك حرية ولا قانون أخلاق يقوم عليها ، وإذا كان كل ما يحدث أو يمكن أن يحدث ناتجاً عن آلية الطبيعة المحضة ، فحينئذ تكون السياسة (من حيث هي فن استعمال هذه الآلية للسيطرة على الناس) هي كل الحكمة العملية ، وتكون فكرة الحق لفظاً خالياً من المعنى . ولكن إذا رأينا من الضروري إضافة هذه الفكرة إلى السياسة ، بل وجعلها الشرط المقيد لها ، فلا بد من التسليم بإمكان التآلف بينهما . إن في مقدوري أن أتصور « سياسياً أخلاقياً » أعني رجلاً لا يقبل من مبادئ السياسة إلا ما تفره الأخلاق ، ولكني إلا أنصور « أخلاقياً سياسياً » يرسم مذهباً أخلاقياً يلازم مصالح رجل السياسة .

والسبب في الأخلاق يعتق المبدأ الآتي : إذا وجدت في نظام دولة أو في علاقات تلك الدولة مع الدول الأخرى ، عيوب لم يكن في الاستطاعة تلافيها ، فمن الواجب خصوصاً على رؤساء الدول ، حتى ولو ضحوا بمصالحهم الشخصية ، أن يلتزموا سبيل إصلاحها بقدر

ما في وسعهم ، وأن يقتربوا من القانون الطبيعي كنموذج مثالي يضعه العقل أمام أعيننا . ومن حيث إنه يكون مخالفاً للحكمة السياسية ، التي هي على اتفاق مع الأخلاق هنا ، أن نقطع أواصر الجماعة المدنية أو العالمية ، قبل أن نحصل على دستور أفضل يحل محل القديم ، فما يخالف العقل مخالفة تامة ، المطالبة بإصلاح هذا العيب بالقوة وعلى وجه الاستعجال ؛ ولكن ما يمكن مطالبة الحكومات به هو أن تضع أمام ناظرها دائماً ضرورة إجراء مثل هذه الإصلاحات ، لتقترب على الدوام من الغرض (وهو بلوغ أفضل دستور يقوم على مقتضى قوانين الحق) .

والدولة تستطيع أن « تحكم نفسها » حكماً جمهورياً ، وإن كانت ، بمقتضى الدستور القائم ، مازالت تحت « سيطرة » « سيد » مستبد ، وذلك إلى أن يصبح الشعب ، من حيث لا يشعر ، قادراً على أن يتأثر بفكرة سلطان القانون وحدها وأن يساهم بنفسه في تشريعه (الأمر الذي يقوم أصلاً على الحق) . ولو أن ثورة ناتجة عن دستور فاسد ، انتزعت بوسائل عنيفة وغير شرعية دستوراً أفضل ، فلا يصح أن يكون ذلك مسوغاً للرجوع بالشعب إلى الدستور القديم ، وإن

كان يصح أن يعاقب جميع المشتركين بالعنف أو الخيانة في هذه الثورة ، كما يعاقب الخوارج العصاة . أما من حيث العلاقات الخارجية للدول فلا يصح مطالبة دولة بالعدول عن دستورها ، ولو كان استبدادياً ، (إذارات أنه أفضل الدساتير بالنسبة لأعدائها في الخارج) ما دامت مستهدفة لخطر اجتياحها من دول أخرى ؛ وإذن فيجب أن يباح لها أن تؤجل تنفيذ ما اعترفته من إصلاح ، حتى تحين آونة أكثر ملاءمة لذلك ^(١)

(١) من نتائج قوانين العقل « المبيحة » أن في الإمكان السماح بالبقاء لقانون عام مشوب بالجور ، إلى أن يصح كل شيء معداً من نفسه لتجديد تام ، وإلى أن يتوصل إلى النضج بوسائل سلبية : فإن دستوراً « تشريعياً » ، وإن يكن مطابقاً للحق مطابقة محدودة ، أفضل من الخلو من كل دستور أو من حال الفوضى التي تحدث ضرورة نتيجة « للعجل » في الإصلاح . فالسياسة ترى إذن أن واجبها أن تصلح الحالة القائمة طبقاً للثل الأعلى للقانون العام ، أما الثورات فتستخدمها ، إذا كانت طبيعية ، لا لتبيح لنفسها بغياً أشد وطأة ، بل لأنها تستفيد من قدر الطبيعة ، لكي تقيم ، عن طريق إصلاحات متينة ، دستوراً مؤسساً على مبادئ الحرية ، وهي وحدها جديرة بالبقاء .

وإذن فيجوز أن الأخلاقيين الاستبداديين ، الذين يخطئون في مجال العمل ، يخطئون مرات كثيرة في مجال السياسة ، بسبب الإجراءات السريعة التي يعمدون إلى اتخاذها . ولكن التجربة لا بد أن تردهم إلى الصواب شيئا فشيئا ، إذ تريهم أنهم ليسوا على اتفاق مع الطبيعة ، في حين أن السياميين الذين يرتبون الأخلاق وفقا لمقاصدهم ، إذ يريدون أن يزينوا المبادئ المخالفة للحق ، بحجة أن الطبيعة الإنسانية « عاجزة » عن تحقيق فكرة الحق التي يرسمها العقل ، إنما يعملون كل إصلاح أسرا مستحيلا وانتهاك حرمة الحق مستديما .

هؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملي الذي يفاخرون به ، فتراهم يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة ، خدمة لمصالحهم ، وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يبيعوا الشعب ، بل العالم بأسره ، لو كان ذلك في مقدورهم . وهذا ما يقع لفقهاء القانونيين ، وأقصد القانونيين بالمهنة لا « المشرعين » حين يلقون بأنفسهم في غمار السياسة : والواقع أن وظيفتهم ليست النظر العقلي في التشريع نفسه بل تنفيذ الأحكام التي يقضى بها القانون المدني ؛ وهم يرون أن أفضل دستور هو الدستور القائم فعلا ، أو الدستور الذي يأتي بعده متى قامت بتعديله هيئة عليا ؛ ولا شيء يستطيع أن يخرجهم عن

النظام لآلى الذى ألقوه . إذا كانت هذه المهارة التى توهبهم بأن فى مقدورهم أن يحكموا على مبادئ أى دستور سياسى وفقاً لأرائهم عن الحق ، (أى أن يحكموا على تلك المبادئ أحكاماً « أولية » لا أحكاماً « تجريبية ») ؛ وإذا كانوا يفاخرون بأنهم خبيرون بالناس (وهو أمر لا غرابة فيه نظراً لاختلاطهم بالكثيرين منهم) ، دون أن يكون لهم خبرة مع ذلك « بالإنسان » ولا بما يمكن أن يعامل به (لأنه لا بد لذلك من ملاحظة الطبيعة الإنسانية من وجهة نظر أعلى من وجهة النظر الأنثروبولوجية) ؛ وإذا كانوا وهم مزودون بهذه الأفكار يخوضون فى القانون المدنى وقانون الشعوب على نحو ما يرسمهما العقل ، فإنهم لا يستطيعون أن يعضوا فى هذا السبيل دون أن يلجسأوا إلى ما عرف عنهم من روح الماخكة واصطناع مناهجهم الآلية المألوفة المستندة على قوانين قاهرة أملت إرادة مستبدة ؛ فى حين أن تصورات العقل لا تقبل من ضروب الضغط سوى الضغط المشروع القائم على مبادئ الحرية ، وهذه هى وحدها التى تجعل الدستور السياسى القائم شرعاً شيئاً ممكناً . وتلك مشكلة يتوهم الرجل الذى يزعم أنه عملى بأن فى استطاعته أن يحلها ، بتجاهله تلك الفكرة وبالتماسه

أفضل الدساتير التي جربت حتى الآن ، وإن تكن قد انتهكت حرمة الحق في أغلب الأحيان . ويمكن حصر الأقوال التي يستخدمها لهذا القصد (دون أن يجهر بها) في المغالطات التالية :

١ — « افعل ثم بر » : انتهز الفرصة للملائمة لتملك حق الدولة قبيل الشعب الذي تتولى أمره أو قبيل شعب آخر ؛ أما التبير فيكون « بعد إتيان الفعل » أكثر يسراً ورشاقة ؛ وكذلك تلطيف سدة التصرف (خصوصاً في الحالة الأولى حيث تكون السلطة العليا في الوقت نفسه الحاكم المشرع الذي يفرض على الناس طاعته دون مناقشة) يكون أهون وأسهل مما لو عمدت أولاً إلى الفحص عن الأسباب المقنعة والرد على ما قد يثار من اعتراضات . على أن هذه الجراءة في التصرف هي ذاتها تشعر بأن وراءها اقتناعاً نفسياً بمشروعية العمل ؛ والنجاح والأمر الواقع هما أبلغ الحامين .

٢ — « إذا فعلت فأنكر » : إذا كنت قد دفعت الشعب إلى اليأس وإلى العصيان ، فأنكر أن يكون الذنب ذنبك ، وانسبه إلى عناد رعاياك ؛ وإذا استوليت على شعب من جيوانك ، فآلق الذنب على طبيعة الإنسان ، وقل إنك إذا لم تسبق جارك بالعدوان ،

خلست تأمن ألا يتدرك هو ، ويستولى عليك .

٣ — « فرّق تسد » : إذا كان في شعبك من ذوى المقام رؤساء اختاروك كما عليهم ففرق شملهم ، وبث الوقعة بينهم وبين الشعب ؛ ثم تلاق الشعب وابذل له الوعود بأنك ستمنحه حرية أوسع ؛ وسرعان ما يصبح كل شيء رهن مشيئتك . وإذا كنت تطمع في الاستيلاء على دول أجنبية ، فبث فيها بذور الفتنة ؛ فهذا سبيل مأمون لإخضاعها جميعاً ، واحدة إثر أخرى ؛ وتظاهر دائماً بأنك نصير المستضعفين .

صحيح أن أحداً لا يتخذه هذه المبادئ السياسية ، لأنها جميعاً معروفة ، ولذلك فلا محل للخجل منها كما لو كان ظلمها صارخاً يجبه الأبصار . فالدول الكبرى لما كانت لا تحس الخجل إلا من الحكم الذى يحكم به بعضها على بعض ، ولا تقيم وزناً لرأى الجمهور ، فلا يخجلها من هذه المبادئ إعلانها على الناس ، بل إخفاؤها في تطبيقها (لأنها جميعاً على اتفاق في موضوع أخلاقية هذه المبادئ) . ويبقى شيء تعول عليه الدول الكبرى وتطمئن إليه ، وهو « الشرف السياسى » . البنوط يزداد بأسها وبسطة سيطرتها ، كائنة ما كانت

سبيلها الوصول إلى هذه النتيجة (١).

* * *

كل هذه الأساليب الملتوية التي تعتمد إليها السياسة المنافية.

(١) إذا جاز أن تشك في تأصل شيء من الخبث في الطبيعة الإنسانية، بالنسبة للناس الذين يحيون حياة الجماعة في دولة ما؛ وإذا جاز أن تنسب — مع ظاهر من الحق — إلى عيب في الثقافة وبقية من الحمجية، بعض المشاعر المخالفة للقانون، فهذا الخبث يتجلى سافراً وبصورة لا سبيل إلى إنكارها في العلاقات الخارجية بين الدول، وإنما تمجيه في داخل كل دولة سلطة القوانين المدنية؛ إذ الميل إلى أفعال العنف المتبادل يكافئ عند المواطنين قوة أعلى هي قوة الحكومة التي تضفي على المجموع صبغة الأخلاقية؛ هذا إلى أن إقامة العوائق دون جيشان الميل المخالفة للقانون يجعل نمو الاستعداد الأخلاقي، الذي يجعلنا نزع إلى تقديس القانون، أيسر وأسهل بكثير. ذلك أن كل امرئ يخيل له أنه يقدس فكرة الحق ويраعيها بإخلاص، لو أنه استطاع أن يجد عند الآخرين نفس هذا الشعور؛ والحكومة تعطيه ذلك الضمان إلى حد ما. وعلى هذا النحو نخطو خطوة واسعة «نحو» الأخلاقية (وإن لم يكن لهذه الخطوة بعد طابع أخلاقي) تلك الأخلاقية التي قوامها تعلق المرء بفكرة الواجب لذاتها وبقطع النظر عن أي أمل في الجزاء.

للأخلاق ، بدعوى قيادة الشعب من خلال الحرب — التي هي حال
 القطرة — إلى خلال السلام ، تبين على الأقل أن الناس لا يستطيعون
 أن يتخلصوا من فكرة الحق ، لا في علاقاتهم الخاصة ولا في
 علاقاتهم العامة ، وأنهم لا يتجراؤن على أن يقيموا سياستهم جهاراً
 على حيل مخفية تدعو إليها الحيلة والقطنة ، ولا يتجاسرون على
 رفض الإذعان لفكرة القانون العام (وهو أمر ظاهر على الخصوص
 فيما يتعلق بقانون الشعوب) ، بل إتنا نراهم يقدمون لتلك الفكرة
 ما هي أهل له من ضروب التكريم ، وإن كانوا يتكرون مثات

ولكن لما كان كل واحد ، مع حسن ظنه بنفسه ، لا يخلو من سوء
 الظن بالآخرين ، فإن الناس يحكمون بعضهم على بعض بأنهم ، بدون
 استثناء ، لا يساؤون في الواقع شيئاً (لا حاجة بنا هنا إلى أن تبين
 السبب في ذلك ، ما دما لا نستطيع أن نتهم طبيعة الإنسان ،
 من حيث هو كائن حر) ولكن بما أن احترام فكرة القانون ،
 ذلك الاحترام الذي لا قبل للبرء بأن يتحلل منه إطلاقاً ، يقدم الجزاء
 في أكثر الصور بهاءً للنظرية التي تفترض القدرة على مسايرة
 القانون ، فكل واحد يرى من الواجب أن يسايره من جانبه مهما
 يكن سلوك الآخرين .

الذرائع والمُلاّات لا طراجها في مجال العمل ، وإقامة كل حق على أساس من العنف الذي يصاحبه الختل . وإذا أردنا أن نقطع دابر هذه المغالطات (إن لم نستطع أن نقضى على الجور الذي يعمدون إلى المغالطات لإخفائه) ؛ وإذا شئنا أن نرغم هؤلاء المزيفين من ممثلي السلطان في الأرض على أن يعترفوا بأنهم لا يناصرون الحق ، بل يؤيدون القوة ويتكلمون بلهجتها وكأنها سوغت لهم الإمرة على الناس — إذا أردنا هذا فيجمل بنا أن ندفع الوهم الذي اتخذوا هم به كما اتخذ به غيرهم ، وأن نكشف عن المبدأ الأعلى الذي هو مناط هدفنا في الوصول إلى السلام الدائم ، وأن نبين أن العائق الأكبر في سبيله هو أن « الأخلاق السياسية » إنما يبدأ من حيث يجب أن ينتهي « السياسي الأخلاقي » ، وأنه إذ يجعل المبادئ تابعة للغرض (أي يضع المحراث قدام الثيران) إنما ينقض ما قصد إليه من جعل السياسة موافقة للأخلاق .

إذا أردنا أن تكون الفلسفة العملية متسقة مع نفسها دائماً فيلزمنا أن نحل مسألة ما ينبغي في مشكلات العقل العمل أن نجعله نقطة البداية أهو « المبدأ المادي » لهذه المسألة (الغرض من حيث

هو موضوع الإرادة الحرة) أم « المبدأ الصوري » (الذي يختص بالحرية في العلاقات الخارجية فحسب) والذي يقول : « افعل بحيث تستطيع أن تريد أن يصبح مبدأ فعلك قانونا عاما ، كأننا ما كان الغرض من فعلك ؟ »

لا ريب أنه ينبغي أن تكون الصدارة لهذا المبدأ الثاني ، لأنه كبداً للحق ، ينطوي على ضرورة مطلقة غير مقيدة بشرط ، في حين أن ضرورة المبدأ الأول لا تلزمنا إلا إذا افترضنا شروطاً تجريدية معينة للغرض الذي نرسمه ، أعني تحقيق ذلك الغرض . ولو فرضنا أن ذلك الغرض (السلام الدائم مثلاً) كان هو نفسه واجباً ، لكان يلزم استنتاجه من المبدأ الصوري لأحكام أفعالنا الخارجية ؛ بيد أن أول هذين المبدأين ، مبدأ « الأخلاق السياسية » (مشكلة القانون العام ومشكلة قانون الشعوب ومشكلة القانون العالمي) هو « مشكلة فنية صرفة »^(١) ؛ أما المبدأ الثاني ، مبدأ « التسياسي الأخلاقي » فعنده أن إقامة السلام الدائم هي « مشكلة أخلاقية » ؛ واختلاف السبل بين المبدأين كبير ؛ لأن تحقيق السلام الدائم لم يعد مرجواً

(١) في الأصل الآتي : eine blosse Kunstaufgabe

حينئذ باعتباره خيراً مادياً فحسب ، بل وأيضا باعتباره أمراً لا بد أن يحدثه تقديس الواجب .

ويتطلب حل المشكلة الأولى ، أى مشكلة الفطنة المياسية ، معرفة واسعة بالطبيعة تعيننا على أن نستخدم آلياتها للوصول إلى الغاية التي نشدها ؛ ومع ذلك فالنتيجة ، فيما يتعلق بالسلام الدائم ، لن تكون يقينية ، كأننا ما كان القسم الذي تنظر فيه من أقسام القانون العام . إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه اليقين ما هي الطريقة المثلى لإبقاء الشعب أطول زمان ممكن في كنف الطاعة والرخاء معاً : أهى أخذه بالشدة أم إغراؤه بالرتب والألقاب تملقاً لشروبه ؟ أهى السلطة المطلقة في يد حاكم واحد ، أم انضمام كثيرين من الرؤساء ؟ أهى اجتماع طبقة من الموظفين النبلاء ، أم حكومة السلطة الشعبية ؟ وقد قدم لنا التاريخ أمثلة متعارضة تختلف خزوب الحكومات (ماعدا الحكومة الجمهورية الصحيحة التي لا تؤذي إلا على خاطر السيامنى الأخلاقى) . وقانون الشعوب المزعوم والقائم على نظم مخزرة طبقاً لمشاريع الوزراء المفوضين ، هو أقل من ذلك يقيناً ، وما هو في الواقع إلا كلمة بخالية من المبنى : لأنه يقوم على اتفاقات تشمل ، في مادة الاستثناءات من نفس عقد إبرامها ،

على «تخفظ ذهنى» يُقصد منه خرقها .

أما حل للمشكلة الثانية ، أعنى مشكلة « الحكمة السياسية » ، فهو بديهي للجميع ، ويجبىء من نفسه لكل واحد ، ويفضح كل غراوغة أو تحايل ، ويؤدى مباشرة إلى المقصود ، دون أن يتغل مع ذلك عن الإرشادات التى تقضى بها الفطنة ، تلك التى تنهى عن التعجل والعنف فى السعى إلى الغرض المطلوب ، وتريد أن يقترب منه الإنسان رويداً رويداً ، مع الانتفاع بكافة الظروف الملائمة .

ولهم هو هذا : « احرص قبل كل شيء على أن يكون الحكم للعقل العملى الخالص وشمول عدالته ، تنل غرضك — السلام الدائم — عفواً ومن حيث لا تحسب » ؛ لأن للأخلاق تلك الخاصية ، حتى بالنسبة للمبادئ التى يقوم عليها القانون العام — وبالتالى بالنسبة لذلك الجزء من السياسة الذى يمكن أن يحدد تحديداً « أولياً » — أنه كلما قل شخوصها فى السلوك نحو العرض للرسوم ، أى كلما قل اتجاهها إلى المصلحة المرموقة ، مادية كانت أو أدبية ، زاد اتفاق السلوك مع المصلحة على وجه العموم . ومنشأ هذا أن الإرادة العامة المعطاة « أولياً » (فى شعب أو فى العلاقات المتبادلة بين شعوب مختلفة) هى وحدها التى ترسم حدود الحق بين

الناس ؛ ولكن هذا التآلف بين الإرادات جميعاً ، ما دام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة نفسها ، يمكن أن يكون في الوقت نفسه آلة تحدث الأثر المطلوب ، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون ؛ فإن من مبادئ السياسة الأخلاقية مثلاً أن الشعب يجب ألا يلتزم في نظام دولة إلا وفقاً لمعاني الشريعة عن الحرية والمساواة ؛ وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب. بيد أن الأخلاقيين السياسيين ، مهما يتأملوا ويتفكروا في الآلية الطبيعية لجمهرة من الناس ، قد التأموا في جماعة تسلب في نظرهم قوة المبادئ وتهدم هذه القصد ؛ ومثما يحاولوا تأييد دعواهم بأمثلة مستمدة من دساتير سيثة التنظيم في العمود القديمة والحديثة (مثلاً من ديموقراطيات بلا نظام تمثيلي) ، فإنهم لا يستحقون الاستماع إلى أقوالهم ، لا سيما أن هذه النظرية الضارة ربما تحدث هي نفسها الشر الذي تنبأ به ، حين يتلقى الناس في زمرة الآلات الحية الأخرى التي لا ينقصها ، لكي تحكم على أنفسها بأنها باتعن مخلوقات الأرض ، إلا الشعور بأنها ليست كائنات حرة .

إن القضية : « لا تسكن العدالة ، وليهلك العالم » ، تلك القضية

التي ذهبت مثلاً ، والتي لا تخلو من طنطنة على الرغم من صدقها ،
والتي معناها أنه ينبغي أن يكون الحكم للعدالة ، ولو أدى ذلك إلى
إفناء جميع الأشرار المفسدين ، هي مبدأ شرعي ممتاز ، يقطع كل
الطرق اللتوية التي رسمها الغدر والعنف . ولكن هذا المبدأ ينبغي
أن يفهم حق الفهم : إنه لا يبيح لنا أن نستعمل حقنا بمنتهى الشدة
— وهو أمر مخالف للواجب الأخلاقي — ولكنه يرغم الأقوياء
على عدم المساس بحق أي فرد أو الإضرار به ، بدافع التفور منه أو
الشفقة على غيره ؛ ولكن هذا يقتضي على الخصوص أن يكون
للدولة دستور داخلي قائم على المبادئ الخالصة للحق والشرع ، كما
يقتضي ائتلاف الدولة مع الدول المجاورة لها أو البعيدة عنها ائتلافاً
شبيهاً بالدولة العالمية الشاملة ، لتسوية خلافاتها بالطرق الشرعية بـ
وهذه القضية لا تعني شيئاً أكثر مما يلي : إن المبادئ السياسية
ينبغي ألا تقوم على الرفاهية والسعادة اللتين تنشدهما كل دولة ،
وبالتالي ألا تقوم على الغرض الذي ترمي إليه كل منها وتشتهيه
لنفسها ، كبداً أنمي (تجريبي) للحكمة السياسية ، بل على الفكرة
الخالصة ، فكرة واجب الحق — الذي يكون العقل الخالص قد

أعطي مبدأه « أولياً »^(١) — مهما تكن نتائجها المادية . والعالم لن يهلك إذا قل فيه عدد الأشرار المفسدين . والشر الأخلاقى خاصية لا تفارق طبيعته ، وهى أن مقاصده مضادة له ومؤدية إلى فناءه ، وخصوصاً فى علاقات الأشرار . بأناس لهم مثل استعداداتهم ونواياهم ؛ وبذلك . يتعمق الشر ، ليحصل محلة رويداً رويداً المبدأ الأخلاقى ، بمبدأ الخير .

* * *

وإذن فلا خلاف بين الأخلاق والسياسة « من الجهة الموضوعية » (أى من جهة النظرية) ؛ أما « من الجهة الذاتية » (بسبب نزعة الأنانية عند الإنسان ، وهى نزعة لا توصف بأنها عملية ، لأنها لا تقوم على أحكام العقل) فالنزاع قائم وسيظل قائماً ؛ وما أخراه بالبقاء : فإنه كالمهماز الناحس أو الحجير الشاخذ يحض النفوس على الفضيلة : والواقع هنا أن مناط الفضيلة الحققة — (مضداً للقول للأشور : « يا صاح ، لا تستسلم للمصائب ، ولا تخرج أمام الشدائد ، بل

(١) تفسير هذا الاصطلاح فى ص ١١٢

امض في طريقك أقوى مراساً وأشد إقداماً»^(١) — ليس هو
 للمقاومة لما يلم بنا من خطوب في عزم وتصميم ، بقدر ما هو المجاهدة
 للبدا الخبيث الذي بأنفسنا والذي تحملنا أكاذيبه للأكرة ومغالطاته
 الغادرة على الاعتقاد بأن في ضعف الإنسان ما يبرر ارتكاب
 جميع الآثام .

والأخلاق السياسية يستطيع في الواقع أن يقول إن ولي الأمر
 لا يسىء إلى الشعب ولا الشعب إلى شعب آخر إذا استعمل كل منهما
 العنف والدهاء في مناوأة الطرف الآخر ، وإن كانا يسيئان على العموم
 بإصرارهما على امتنان فكرة الشرع التي هي أخلق الأفكار بأن
 تكون أساساً للسلام الدائم . وما دام كل واحد يخرق حرمة واجبه
 نحو الآخر يكن من جانبه مثل هذه النية ، فإنه يكون عدلاً أن يهلك
 بعضهم بعضاً ، على شرط أن يتبقى من تلك الزمرة ما يكفي

(١) أورد كانت هذا القول باللغة اللاتينية فقط ، ونصه :
 "Tu ne cede malis, sed contra audentior ito"
 وقد بحث عن مصدره فوجدته مقتبساً من كتاب « الإنياد »
 (٩٥ : ٦) لفرجيل شاعر اللاتين — (المترجم) .

لاستمرار هذه اللعبة إلى أبعد العصور ، لتسكون للأجيال اللاحقة
 عبرة وذكرى . على هذا النحو تتحقق العناية التي تدبر سير العالم ،
 لأنَّ المبدأ الأخلاقي لا تنخبو ناره في الإنسان أبداً ، ولأنَّ تقدم العقل
 تقدماً مطرداً يجعل الإنسان من الناحية البراجماتيقية^(١) أقدر على
 أن يحقق وفقاً ، لذلك المبدأ ، الأفكار الفقهية الشرعية كما يجعله
 أكبر إنمّا حين يعرض عنها .

ومع ذلك فإن خلق مثل هذه الفئة الضالة على الأرض ،

(١) حين لا يكون لدى الإنسان أسباب كافية للإثبات أو
 الإنكار قد تكون لديه بواعث على اختيار اعتقاد من الاعتقادات ،
 لأنَّ أعمال الحياة لا تحتل في أغلب الأحيان أى تأجيل ، ولأنَّ
 ضرورة العمل تسوق إلى ضرورة الاختيار ؛ وقد ترجع ضرورة
 العمل هذه إما إلى « المنفعة » وإما إلى « الأخلاقية » . وقد أطلق
 كانت اسم « الإيمان البراجماتيقي » على الاعتقاد الذي ينسب المرء
 به عرضاً ، باعتباره أساساً لوسائل إلى غاية محددة ، واسم
 « الإيمان العملي » أو « الإيمان الأخلاقي » على الاعتقاد الذي
 يقبله المرء لأنه من مسلمات القانون الأخلاقي (كاعتقاد بالله
 وبالحياة الآخرة) .
 (المترجم)

لا يبدو في الإمكان تبريره. من جهة علم الإلهيات « تيوديسييه »
 (لو سلمنا بأن الجنس الانساني لا سبيل إلى إصلاحه أبداً. ولكن
 هذه الطريقة في الحكم على الأشياء قد بلغت من مجاوزة طاقتنا حدّاً
 يجعل من العسير علينا أن ننسب تصوراتنا (عن الحكمة) من
 الناحية النظرية إلى القوة العليا التي ليس في وسعنا أن ننفذ
 إليها . تلك هي النتائج الحزنة التي نصل إليها بالضرورة إذا
 لم نسلم بأن المبادئ الخالصة للشرعية ذات حقيقة موضوعية ، أعني
 أن في الوسع تطبيقها .

ومهما تكن اعتراضات السياسة التجريبية بهذا الصدد ،
 فإن الواجب على الشعب في الدولة ، وعلى الدول المختلفة في
 علاقاتها بعضها مع بعض ، أن تراعيها . وإذن فالسياسة
 الصحيحة لا تستطيع أن تخطو خطوة إلا بعد أداء التحية
 أولاً للأخلاق . والسياسة في ذاتها فن صعب ، ولكنها ليست
 كذلك إذا جمعنا بينها وبين الأخلاق ، لأن الأخلاق تقطع في
 المشكلات التي تستعص على السياسة ، فور وقوع النزاع بينهما .

إن حقوق الإنسان واجبة التقديس ، مهما تكبدت الحكومة من
تضحيات . ولا يصح هنا أن نلتبس أمراً وسطاً بين طرفين ، أى
شريعة خاضعة لشروط « برجماتية » (تكون بمثابة وسط بين
الحق والمنفعة) ، بل الواجب على السياسة أن تمنحني للحق ؛ وبهذا
وحده . يقوى أملها في الوصول — ولو ببطء — إلى مرتبة يتألق
فيها سبأؤها تألقاً موصولاً . . .

التذييل الثاني

في الاتفاق بين السياسة والأخلاق

وفقاً للتصور « الترنسندنتالى »^(١) للقانون العام

متى تصورتُ القانون العام (تبعاً لأحوال الناس في الدولة
وتجارب الدول فيما بينها) ، على نحو ما جرت عادة فقهاء القانون أن
يتصوروه ، وبغض النظر عن كل ماله من « مادة » ، لم يعد يتبقى
إلا « صورة العلانية » التي تنطوي كل دعوى قضائية على إمكانها ،
إذ من دونها لا تكون عدالة (لأن العدالة لا يمكن تصورها إلا
« علنية ») . وبالتالي لا يكون حق ، لأن الحق لا يمكن إقامته إلا
بالعدالة .

وكل دعوى قضائية يجب أن تكون لها هذه السمة ، سمة العلانية ،
ومادام أنه من الميسور جداً أن نثبت إذا كانت هذه السمة ممكنة
في حالة معينة من الحالات التي تعرض لنا ، أى أن نحكم إذا كان

(١) تفسير هذا الاصطلاح في الصفحة التالية .

في مقدورنا أم لا أن نوفق بينها وبين مبادئ الشخص المتصرف ،
فإنها تستطيع أن تمدنا بمعيار موجود في العقل « أولياً »^(١) ، ومن
الميسور أن نستعمله لتبيين في تلك الحالة المعينة بطلان الدعوى
المذكورة ، مباشرة وفوراً ، بتجربة من تجارب العقل الخالص .
فإذا غرضنا النظر عن كل ما يمكن أن تحويه فكرة القانون
المدنى وقانون الشعوب من عناصر تجريبية (مثل خبث طبيعة
الإنسان خبثاً يحمل الإكراه ضرورياً) ، خرجنا بالقضية التالية التي
يمكن أن نسميها « الصيغة الترسندتالية »^(٢) للقانون العام :

(١) « أولياً » = « a priori » : « الأولى » عند كانت هو
المتقدم على التجربة تقدماً منطقياً . والصور والمقولات « أولية »
عنده بمعنى أنها شروط ضرورية للتجربة ، وليست مكتسبة منها .
وكل ما هو « أولى » فيلزم أن يتم بسمه الضرورة والشمول .
وقد شاع استعمال لفظ « الأولى » في اللغات الأوربية الحديثة
بمعنى أوسع ؛ وبهذا الصدد قال « كلود برنار » : من الخطر أن تقطع
في كل شيء « أولياً » (يعنى بدون نظر في الوقائع المشاهدة)

(المترجم)

(٢) « الترسندتالى » اصطلاح كاتى خاص ، يكاد يكون =

« جميع الدعاوى المتعلقة بحق الغير والتي يتنافى حكمها مع
«العلانية هي دعاوى جائرة» .

هذا المبدأ يجب أن يعتبر لا « من وجهة نظر علم الأخلاق »^(١)

== مرادفاً « للكامن » أو « الباطن » أو « الجوّاني » ، ومقابلاً « للبائن »
أو « المتعالى » أو « الرّئاني » ، وهو في فلسفة كانت وصف لما
يكون مباطناً للتجربة وشرطاً أولياً لها ، ولذلك فإن المعرفة
« الترנסندنتالية » عنده ممكنة ، في حين أن المعرفة « المتعالية »
أو المجاوزة للتجربة ، معرفة مستحيلة . وقد صرح كانت بأن
مذهبا « متعالياً » في الفلسفة شيء « غير مشروع » ، ولما كان
« الترנסندنتالي » عنده هو الشيء المتعلق بمبادئ التجربة ومتضمناتها ،
هو الذي اقتصر استعماله عليها ، ولم يحفل بما هو خارج عنها ، فقد
وصف فلسفته بصفة « الترנסندنتالية » . لكنه لما رأى أن لفظ
« ترנסندنتالي » عرضة للشبهات ومثار للتأويلات — بسبب التباسه
بلفظ « ترنسندنت » (بمعنى المتعالى) صرح أنه يفضل الاستعاضة
بعبارة « النقدي » . ويبدو أن هذا الوصف الأخير — وإن لم
يشجع في مؤلفات كانت — أقرب إلى تفكيره بما عداه .

(المترجم)

(١) نستطيع أن نلخص مذهب الأخلاق عند كانت فيما يلي :==

فحسب (من حيث هو مختص بنظرية في القضية) ، بل وأيضاً :
« من وجهة نظر علم الفقه أو القانون » . (من حيث هو متعلق بحقوق
الفاش) . فإن حكماً لا أستطيع « الجهر به » دون إحباط الغرض ،
الذي رميت إليه والذي يتحتم لنجاحه أن يظل طي الكتمان ؛
وإن حكماً لا أستطيع « إفشاءه » دون أن أثير بالضرورة اعتراض
الكافة على غرضي ؛ أقول إن حكماً كهذا لا يمكنه أن يستشير
لدى الكافة تلك المقاومة الضرورية الشاملة — وبالتالي تلك
التي يمكن أن تدرك « أولياً » — إلا بسبب ما انطوى عليه من
جور يهدد كل شخص .

== المبدأ الأخلاقي الأعلى الذي تستمد منه جميع المبادئ الأخرى :
ذو صورة خاصة ليست لأي مبدأ آخر ، وهي « الأمر الجازم » ،
أو « الواجب » . وليس الخير والشر بالمعنيين الأساسيين في
أخلاقيات كانت ، وإنما تحديدهما تبعاً لمبدأ الواجب . فـ « الشر »
هو كل ما لا يمكن أن يكون موضوعاً لأمر جازم ، و « الخير » هو
كل ما يخضع ضرورةً لهذا الأمر ، و « مادة » الأخلاق مستخلصة
من « صورتها » (المترجم) .

على أن هذا المبدأ « سلبى » محض ، أعنى أنه إنما ينفع في تبيان ما تجرّد عن الحق والعدل قبل الغير . وهو مبدأ يقينى ، و يقينه كيقين البديهيات ، لا يحتاج إلى برهان . وهو إلى ذلك هيّئ التطبيق ، على ما نقيته من الأمثلة التالية المستمدة من القانون العام :

١ - « فيما يتعلق بالقانون المدنى » ، أعنى القانون الداخلى ، تعرض لنا المسألة التالية : هل التمرد من جانب الشعب وسيلة مشروعة للتخلص من بغي الحكام « الطغاة » ؟ يرى كثيرون أنها مسألة صعبة ، لكن حلها مع ذلك ميسور جداً ، بفضل المبدأ الترسّد ثالى ، مبدأ العلانية : بحقوق الشعب قد انتهكت فليس في الانتفاض على الطاغية وخلعها عن عرشه إفتيات عليه ؛ هذا أمر لا شك فيه ، غير أن من الجور الشديد أن تلجأ الرعية لإثبات حقها إلى هذا الأسلوب ، ولا يجوز لها أن ، تجار بالشكوى من الظلم لو غلبت على أمرها في ذلك الصراع ، قرأت نفسها بعد ذلك وقد حاق بها أشد العقاب .

إذا أردنا البت في المسألة باستنتاج « دُجماطيقى »^(١) لمبادئ
خلق والشرع ، استطعنا أن نجد كثيراً من الاستدلالات الدقيقة
تأييداً للرأى أو معارضة له .

لكن المبدأ « الترنسندنتالى » للعلائية يكفينا مؤونة كل هذا
الإسهاب . وتبعاً لهذا المبدأ ، يسائل الشعب نفسه ، قبل إنشاء
العقد الاجتماعى ، هل يقدم على « نشر » المبدأ الذى يحتفظ

(١) « الدجماطيقية » ، بمعنى « الاعتقادية » أو « الإيقانية » ،
مذهب من يعتقدون إمكان العلم ، ويرون أنه هو معرفة الحقيقة على
ما هى عليه . و « الدجماطيقية » يقابلها « التشكك » أو « الارتيازية » ،
وهى مذهب من يشكون في العلم . أما « النقدية » فمذهب وسط بين
الدجماطيقية والارتيازية ، وقد أقامه كانت ليبين أن المبادئ
« الأولية » للمعرفة هى قوانين الذهن ، وهى قوانين تتعلل بمقتضاها
« معطيات » التجربة ، وأن استعمالنا هذه المبادئ يكون « استعمالاً
غير مشروع » إذا حاولنا تطبيقها على « الأشياء فى ذاتها » . ولذلك
بين كانت فى باب « الجدل الترنسندنتالى » من كتابه « نقد العقل
الخالص » أن جميع استدلالات « الميتافيزيقا الدجماطيقية » تشبه
أن تكون مغالطات .
(المترجم)

لنفسه بمقتضاه بحق التمرد في بعض الحالات ؟ ومن الميسور أن نرى أنه إذا كان الشعب يريد ، عند إنشاء دستور سياسي ، أن يحتفظ لنفسه بشرط استعمال العنف ضد الحاكم في بعض الأحوال ، فقد ادعى لنفسه سلطة مشروعة . ولكن هذا الحاكم لا يكون حينئذ حاكماً ؛ أو إذا أريد جعل هذين الأمرين شرطاً لتنظيم الدولة ، لم يعد في الإمكان قيام أي دستور ، وهو أمر يكون مخالفاً للغرض الذي توخاه الشعب . فالأمر الجائر في العصيان يتجلى في أن إشهار مبادئه يجعل قصده مستحيل التحقيق ؛ وإذن فلا بد من كتابته أمره . — لكن هذا الشرط الأخير ليس بلازم بالنسبة للحاكم لزوماً مطلقاً : فإنه يستطيع أن يعلن على رؤس الأشهاد عزمه على مجازاة كل عصيان بإعدام زعماء الفتنة ، ولو كان هؤلاء يعتقدون أنه هو البادى بخزق القانون الأصلي ؛ لأنه متى كان شاعراً بأنه مالك للسلطة العليا « التي لا تقاوم » (وهو ما لا بد من التسليم به في كل دستور منذئذ ، لأن من لم يملك من السلطة ما يذود به عن كل فرد عدوان فرد آخر ، لا يملك الحق في الولاية على كل واحد) ، فإنه لا يخشى ما يعوق قصده بإعلان حكمه . وهناك نتيجة للمبدأ نفسه ليست

أقل بدهة منه ، وهى أنه إذا نجح الشعب فى حركة العصيان ، تحتم على الحاكم أن يعود إلى مكانه . كواحد من أفراد الرعية ، دون أن يحاول إثارة الفتنة لمعاودة الاستيلاء على السلطة ، ووجب عليه ألا ينجس الحساب على مقام به من أعمال إبان حكمه السابق .

٢ — « فيما يتعلق بقانون الشعوب » : لا محل لقانون الشعوب إلا بافتراض وجود حالة شرعية (أعنى ذلك الطرف الخارجى الذى بدونهُ لا يستطيع الإنسان أن يتمتع بحق من الحقوق تنمّا صحيحاً) . ذلك أن قانون الشعوب ، باعتباره قانوناً عاماً ، تحتوى فكرته من قبل على إعلان إرادة عامة تحدد لكل واحد حقه ، وهذه « الحال الشرعية » يجب أن تصدر عن عقد يذيق (كالعقد الذى تتولد عنه الدولة) ألا يقوم على قوانين الإكراه ، بل يمكن على كل حال أن يكون بمثابة عقد شركة « دائمة » ، « حرة » من قبيل ذلك النظام الاتحادى المؤلف من دول مختلفة والذى عرضنا له فيما تقدم . فالواقع أنه بدون حالة شرعية ، تجمع بالفعل شمل الأشخاص المختلفين (ماديّين ومعنويّين) ، وبعبارة أخرى فى حال الفطرة ، لا يمكن أن يقوم قانون سوى القانون الخاص .

وهنا أيضا يقع النزاع بين السياسة والأخلاق (باعتبار الأخلاق مذهباً في القانون) ، وفي هذا النزاع يجد معيار الإفصاح عن المبادئ استعمالاً ميسوراً كذلك ، ولكن بشرط أن يكون القصد من الميثاق الذي يؤلف بين الدول تدعيم السلام فيما بينها أولاً ثم فيما بينها وبين الدول الأخرى ، لا أن يكون القصد منه الغزو والفتح . ويتجلى التباين بين السياسة والأخلاق في حالات سنورها فيما يلي ، متبوعة بحل أيضاً .

١ — إذا قدمت دولة لدولة أخرى وعداً بإنجادهما أو التنازل لها عن بعض الولايات ، أو إعانتها ، فهل يجوز لها ، في حالة من الحالات التي تتوقف عليها سلامة الدولة ، أن تتحلل من الوفاء بوعددها ، يدعى أنه يجب اعتبارها ذات صفتين : الأولى أنها دولة تامة السيادة ، فليس لأحد على سلوكها من سلطان ؛ والثانية أنها بمثابة « كبير الموظفين في الدولة »^(١) ، فيجب عليها بهذه الصفة أن تقدم حساباً عن تصرفاتها ؛ وتخلص من هذا إلى أنها تستطيع ، بصفتها الثانية ، أن تتحرر من الالتزامات التي ارتبطت بها بصفتها الأولى . — لكن

(١) في الأصل الألماني : Staatsbeamte

إذا اتخذت دولة هذا المبدأ وأعلنته عل رؤوس الأشهاد، كان طبيعياً أن تلقى من الدول الأخرى إما الإعراض عنها أو الانضمام إلى دول أخرى لمقاومة مزاعمها ؛ وهذا دليل في هذا المقام (مقام الصراحة) على أن السياسة ، مهما أوتيت من حيلة ودهاء ، يفوتها الغرض الذي تسعى إليه ، ولهذا ينبغي التصريح بأن ذلك المبدأ ظالم .

ب — إذا بلغت دولة من النمو والقوة مبلغاً يثير الخوف والقلق في قلوب جيرانها ، فهل يمكن التسليم بأنها « سوف تريد » الضغط على الدول الأخرى ، لأن ذلك « في مقدورها » ، وهل ينحق في هذه الحالة لدول أخرى أقل منها قوة أن تتكفل لمهاجمتها ، حتى قبل أن يصيبها منها أذى ؟ — إن دولة تعلن هذا المبدأ جهره إنما تجلب على نفسها الوبال معجلاً ومؤكداً : لأن الدولة القوية سرعان ما تتصدر الدول الضعيفة بالعدوان ؛ وإن يكون التحالف بين الدول الصغيرة إلا دفاعاً ضعيفاً لا يقوى على الصمود أمام من يحسن استعمال قاعدة « قرق تسد » . — واذن فهذا المبدأ الذي تشير به الفطنة السياسية ، متى صرح به ، أنحيط بالضرورة غايته ؛ وهو إذن مبدأ ظالم .

ج — لو أن دولة صغيرة وقفت ، بمقتضى مركزها ، حائلاً دون التقارب بين أجزاء دولة أكبر منها ، وكان هذا التقارب لازماً لبقاء الدولة الكبرى ، فهل يحق لهذه أن تخضع تلك وأن تضمها إلى أملاكها .

من الميسور أن نرى أن الدولة الكبيرة لا يسعها أن تعلن مبدأ كهذا : لأنه إما أن الدول الصغيرة تبادر إلى التحالف فيما بينها ، وإما أن دولاً أخرى قوية تنازعها تلك القوية ؛ فينتج عن هذا أن نفس إعلان هذا المبدأ يجعله غير قابل للتطبيق ؛ وهذا دليل على أنه مبدأ ظالم ، بل قد يكون غاية الإمعان في الظلم ، : لأن الموضوع الذى يقع عليه الظلم ، مهما يكن شأنه ضئيلاً ، لا يمنع من أن يكون الظلم الذى ألم به ظلماً كبيراً جداً .

د — أما « القانون العالمى » فأمنك عن الكلام فيه هنا ، لأن مشابهته لقانون الشعوب تجعل بيان مبادئه وتقديره أمراً ميسوراً .

وإذن فبدأً للباقة بين قواعد القانون العام وبين العلانية

يعطينا هنا معياراً حسناً نميز به الخصال التي لا « تتفق » فيها السياسة مع الأخلاق (من حيث هي نظرية عن الشرع والحق) .
 ولكن لا بد لنا أيضاً من أن نعرف شرط اتفاق هذه القواعد مع قانون الشعوب ، فإنه لا يجوز لنا أن نستخلص من قابلية القواعد للعلانية أنها عادلة ، لأن من اطمأن إلى قوته اطمئناناً لا يساوره فيه شك ، لم يحتاج إلى إحاطة مبادئه بالسكتمان .

والشرط في إمكان قانون الشعوب على العموم هو أن تقوم أولاً « حالة شرعية » ^(١) ، بدونها لا وجود لأي قانون عام ؛ وكل معانون يمكن تصوره خارج تلك الحالة لا يعدو أن يكون قانوناً خاصاً . ولكننا قد رأينا فيما تقدم أن النظام الاتحادي بين الدول (النظام الفيدرالي) الذي لا يرمى إلا إلى تجنيب الناس ويلات الحرب ، هو وحده « الحالة الشرعية » التي تتفق مع « حرية » تلك الدول . وإذن فلا سبيل إلى الاتفاق بين السياسة والأخلاق إلا في ظل اتحاد « فيدرالي » (هو إذن معطى « أولياً » وضروري

(١) في الأصل الألماني : rechtlicher Zustand

على مقتضى مبادئ القانون) ؛ والسياسة كلها أساسها الشرعى هو إقامة اتحاد من هذا القبيل على أوسع نطاق ؛ وبغير ذلك لا تكون كل مهارتها إلا طيشاً وظلماً مستوراً . — هذه السياسة الفاجرة لها « حيلها » التى تضارع أبرع حيل اليسوعيين : من ذلك « التحفظ الذهبى » الذى تعتمد إليه فى تحرير ضيف المعاهدات العامة ، فتعرض على استعمال تعبيرات تستطيع تأويلها لمصلحتها حين تشاء (كالتمييز بين statu quo de fait وبين de droit)^(١) ؛ و « الاحتمالية » التى قوامها افتراض سوء النية عند الآخرين ، أو اتخاذ ما يبدو من إمكان تفوقهم سبباً مشروعاً لإضناء الدول المسالمة ؛ وأخيراً « الخطيئة الفلسفية » وهى عبارة عن النظر إلى التهام دولة كبيرة لدولة صغيرة على أنه أمر تافه وهفوة تغتفر ، زعماً بأن فى ذلك العمل منجماً للدولة الكبيرة وخيراً عظيماً للعالم على العموم^(٢) .

(١) هذا هو نص المصطلحات التى أوردتها كانت ومعناها :

الحالة الواقعة الراهنة ، و الحالة القانونية الراهنة ،

(المترجم)

(٢) نستطيع أن نجد أمثلة لتطبيق هذه المبادئ كلها فى بحث —

إن في ريادة السياسة التي تصطنع الأخلاق على هواها ، عُقْلالة
 لمن يحتاجون إلى تسخير هذا المبدأ أو ذاك لقضاء مآربهم . وإن
 بحجة الناس ، واحترام حقوقهم ، كلاهما أمر واجب ؛ لكن الواجب
 الأول « غير مشروط » ، أي أنه أمر « مطلق » ينبغى على المرء
 أولاً أن يستيقن من أنه لم يخرق حرمة ، قبل أن يستطيب عاطفة
 السخاء والإحسان . والسياسة تتفق في يسر وسهولة مع الأخلاق
 بالمعنى الأول (بمعنى علم الآداب والعادات) لكي تسلم حقوق
 الناس إلى رؤسائهم ، أما الأخلاق مفهومة بالمعنى الثاني (بمعنى
 نظرية الحق والشرع) فبدلاً من أن تنعى السياسة لها ، كما هو
 الواجب عليها ، نراها تفضل الانصراف عنها ، وتفتكر عليها

== لحضرة المستشار دجارفه ، عن الائتلاف بين الأخلاق والسياسة .
 (١٧٨٨) . هذا العالم الفاضل يعترف في أول كتابه بعجزه عن
 الإجابة عن هذا السؤال إجابة شافية . . ولكن أليس في التصريح
 باستحسان ذلك الائتلاف ، والاعتراف في الوقت نفسه بالعجز عن
 الرد على ما يورد عليه من اعتراضات مبالغ في الترخص والتساهل
 مع من هم شديدو الميل إلى الاستهتار ومجاوزة الحدود ؟

وجودها في الواقع ، وترد الواجبات كلها الى محض الرفق والتلطف مع الناس . لكن سياسة تعيش في الظلام ، وتصطنع هذا اليها ، سرعان ما يفتضح أمرها ، متى ألقت الفلسفة ضوءاً على مبادئها ، لو سمحت للفلاسفة بأن يذيعوا مبادئهم على الناس .

من أجل هذا بدا لي أن أقترح مبدأ آخر « ترسندتاليا » . وإيجابياً للقانون العام ، أود أن تكون صيغته على النحو الآتي : « جميع الأحكام التي « تحتاج » الى العلانية (لكيلا يفوتها غرضها) توافق الأخلاق والسياسة معاً » .

ذلك أن هذه الأحكام ، إن لم تستطع بلوغ غرضها إلا بالعلانية ، فلا بد أن تكون مطابقة للغاية العامة لدى الجمهور (أي السعادة) ، والمشكلة التي تهتم السياسة بالذات هي تحقيق الانسجام بينها وبين هذه الغاية (بحيث يرضى كل امرئ عن حاله) . غير أنه إن لم يكن في الاستطاعة بلوغ هذا الغرض إلا بعلانية هذه الأحكام ، أعني بدفع كل شبهة أو مظنة عنها ، فينبغي كذلك أن تكون متفقة مع حقوق الجمهور ، لأن الحق وحده هو الذي يجعل انسجام الغايات كلها أمراً ممكناً . وأود أن أرجى بسط هذا المبدأ وإيضاحه إلى فرصة أخرى

وحسبي هنا أن أقول إن هذه ضيغة ترسندتالية للمبدأ ، ونرى هذا
بوضوح متى لاحظنا أننا قد استبعدنا جميع الظروف التجريبية
(لنظرية السعادة) من حيث هي مادة للقانون ، دون أن ننظر إلا
إلى صورة القانون الشامل .

إذا كان هنالك واجب ، يضاف إليه أمل معقول في تحقيق
سلطان القانون العام ، ولكن بالسير في تقدم مطرد إلى مالا نهاية ،
فإن « السلام الدائم » — الذي ينبغي أن يخلف ما قد أسموه خطأً
بمعاهدات السلام (والأولى أن تسمى مهادنات) — ليس بالفكرة
الجوفاء ، بل هو مشكلة إذا عولج حلها شيئاً فشيئاً ، زاد اقترابها من
غرضها (إذ يحمل بنا أن نأمل في أن يتم تحقيق مثل هذا التقدم في
حقبة من الزمان أقصر فأقصر)

وانتهى

فهرس الموضوعات

صفحة

تقديم : بقلم المترجم	٧
إلى السلام الدائم : (مقدمة للرسالة بقلم كانت) . . .	٢٣
القسم الأول : المواد التمهيدية	
لتحقيق سلام دائم بين الدول	٢٥
القسم الثاني : المواد النهائية	
لتحقيق سلام دائم بين الدول	٣٩
الملحق الأول : في ضمان السلام الدائم	٦٥
الملحق الثاني : مادة سرية للسلام الدائم	٨٣
التذييل الأول : في الخلاف بين الأخلاق والسياسة . .	
بالنسبة إلى السلام الدائم	٨٧
التذييل الثاني : في الاتفاق بين السياسة والأخلاق . .	
وفقاً للتصور والترفسد تنال القانون العام	١١١

كتب للدكتور عثمان أمين

« إحصاء العلوم » للفارابي (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٣١
الطبعة الأولى (نفدت) .

“ L'Humanisme de F.C.S. Schiller ”
(Bulletin of the Faculty of Arts, vol. . IV, part-I,)
Le Caire 1939.

« ديكارت » (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة سنة ١٩٤٢
الطبعة الأولى (نفدت) .

Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses (Ministère de l'Instruction publique) . Le Caire 1944.

« خصائص الروح الفرنسي » (دار النشر هوروس) القاهرة
سنة ١٩٤٤ .

« محمد عبده » (دار حياء الكتب العربية) القاهرة سنة ١٩٤٤

« الفلسفة الرواقية » (مكتبة الخانجي) القاهرة سنة ١٩٤٤

« شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية)
القاهرة سنة ١٩٤٥ .

« ديكارت » ، (دار إحياء الكتب العربية) الطبعة الثانية ،
مزودة ومنقحة ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« دفاع عن العلم » ، لالير بايه (دار إحياء الكتب العربية)
القاهرة سنة ١٩٤٦ .

« إحصاء العلوم » ، للفارابي (دار للفكر العربي) الطبعة الثانية
محققة تحقيقاً علياً ، القاهرة ١٩٤٨ .

« التأملات في الفلسفة الأولى » ، لديكارت ، ترجمة مع مقدمة
وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) ، القاهرة سنة ١٩٥١ .

« مشروع للسلام الدائم » ، للفيلسوف كانت ، ترجمة مع مقدمة
وتعليقات (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة سنة ١٩٥٢ .

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى: حسن كامل



كانط

مشروع

للسلام الدائم

هذا الكتاب عن "مشروع السلام" الدائم وثيق الصلة بمختلف مؤلفات «كانط» في الفلسفة النقدية ، فبعد أن نشر الفيلسوف كتابه «نقد العقل الخالص» مبينا فيه القيمة النسبية للمبادئ العقلية ورأسما للفلاسفة حدود المعرفة النظرية، ألف كتابين آخرين جليلين: «نقد العقل العملي» ، و «نقد ملكة الحكم» . وقد قصد في هذين الكتابين إلى أن يشيد الحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابتة راسخة ، فوفق بهذا بين نزعتين أصيلتين عنده هما اتجاهه العقلي وإيمانه الأخلاقي . ولكن كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية لو أنها اقتضرت على الجوانب الإنسانية الفردية وكان طبيعيا أن يتطلع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية ، ذلك أن الإنسان مدنى بطبعه ، وهو دائما عضو ف